

Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••      •• Revista Internacional ••  
d'Etnologia e di Linguistica      de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker-  
und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

## INDEX:

	Pag.
Rev. W. Wanger: The Zulu Notion of God . . . . .	351
Prof. Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. . . . .	386
Mgr. A. Turquetil, O. M. I.: Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson . . . . .	419
Halfdan Bryn: Die Entwicklung der Menschenrassen (III.) . . . . .	435
P. Denis Doutreigne: Contributions à l'étude des Populations Diöy du Lang Long (Prov. Kouy Tcheou méridional, Chine) (III.) (Karten) . . . . .	462
P. P. Schebesta, S. V. D.: Die Zimbabwe-Kultur in Afrika . . . . .	484
W. A. Unkrig: Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder (III.) . . . . .	523
P. A. Janssens, C. I. C. M.: Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's . . . . .	546
Priv.-Doz. Dr. E. Vatter: Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien (III.) . . . . .	566
Dr. Hermann Beyer: Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift (III.) . . . . .	580
Morice Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco . . . . .	583
Prof. Dr. Koppelmann, H. B. S.: Die Sprache als Symptom der Kulturstufe . . . . .	595
Analecta et Additamenta (615), Miscellanea (621), Bibliographie (636), Avis (723), Zeit- schriftschau — Revue des Revues (728).	

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre herausgegeben von P. W. KOPPERS, S. V. D.  
Redaktionsmitglieder: PP. DAM. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA, M. SCHULIEN, S. V. D.



Eigentum und Verlag:

„Anthropos“-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII. Mechitharistengasse 4.



# BIBLIOGRAPHIE.

	Seite
Vatter Ernst: Religiöse Plastik der Naturvölker (Univ.-Prof. Dr. E. Grosse) . . . . .	636
Bell, Sir Charles: Tibet einst und jetzt (W. A. Unkrig) . . . . .	640
Lefèvre M. A.: L'Habitat Rural en Belgique (Prof. P. Deffontaines) . . . . .	643
Ipek: Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	644
Rassenkunde (Dr. Viktor Lebzelter) . . . . .	647
Fimmen Diedrich: Die kretisch-mykenische Kultur (Dr. Ernst Karl Winter) . . . . .	647
Hofmayr Wilhelm: Die Schilluk (Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Czermak) . . . . .	652
Lekens Benjamin, P.: Spraakkunst der Ngbanditaal (Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Czermak) . . . . .	658
Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel-Mödling bei Wien (Univ.-Prof. Dr. A. Gahs) . . . . .	660
Rühl Alfred: Vom Wirtschaftsgeist im Orient (Dr. Otto Spies) . . . . .	664
Bertholet Alfred: Die gegenwärtige Gestalt des Islams (Dr. Otto Spies) . . . . .	666
Artbauer Otto C.: Kreuz und quer durch Marokko (Dr. Otto Spies) . . . . .	667
Hallauer Jakob: Die Vita des Ibrahim B. Edhem in der Tedhkiret des Ferid-ed-Din 'Attâr (Dr. Otto Spies) . . . . .	668
Harder Ernst: Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch (Dr. Otto Spies) . . . . .	669
Schultz J. W.: In Natahki's Zelt (P. Georg Höltker) . . . . .	670
Sieber J.: Die Wute (P. Paul Schebesta) . . . . .	671
Eickstedt v.: Archiv für Rassenbilder (P. Paul Schebesta) . . . . .	672
Schultz-Ewerth Erich, Dr.: Erinnerungen an Samoa (P. Georg Höltker) . . . . .	672
Journal Russe d'Anthropologie (W. A. Unkrig) . . . . .	673
Slater G.: The dravidian element in Indian culture (P. Wilhelm Koppers) . . . . .	674
Dick Otto: Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	674
Karutz Richard: Die Völker Europas (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	675
Dieseldorff E. P.: Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	675
Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk (W. A. Unkrig) . . . . .	676
Elmore W. Th.: Dravidian Gods in modern Hinduism (P. Wilhelm Koppers) . . . . .	679
Schmitthenner Heinrich: Chinesische Landschaften und Städte (P. Theodor Bröring) . . . . .	680
Kollecker C. A.: Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch (P. Theodor Bröring) . . . . .	681
Eckardt Andreas, O. S. B.: Koreanische Konversationsgrammatik mit Lesestücken und Gesprächen (P. Theodor Bröring) . . . . .	681
Der Weltkreis (P. Georg Höltker) . . . . .	683
Doegen Wilhelm: Unter fremden Völkern (P. Georg Höltker) . . . . .	684
Hommel Fritz: Ethnologie und Geographie des alten Orientes (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	687
Koppers W.: Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland (P. Dam. Kreichgauer) . . . . .	688
Chalide Edib: Das Flammenhemd (Dr. Otto Spies) . . . . .	688
Dornan S. S.: Pygmies and Bushmen of the Kalahari (P. Paul Schebesta) . . . . .	689
Cordier Henri: Histoire générale de la Chine (P. Theodor Bröring) . . . . .	691
Morgan J. de: La Préhistoire Orientale (P. Guill. Koppers) . . . . .	691
I. Samain A, le R. P.: La Langue Kisonge; II. Hurel Eugène le R. P.: La Poésie chez les Primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda (Dr. W. Czermak) . . . . .	693
Pfizenmayer E. W.: Mammulleichen und Urwaldmenschen in Nordostsibirien (Dr. Mich. Hesch) . . . . .	698
Fräule Josef, S. C. J.: Kongo-Missionär: Negerpsyche im Urwald am Lohali (P. Paul Schebesta) . . . . .	699
Basedow Herbert: The Australian Aboriginal (F. Will. Koppers) . . . . .	699
Szinyei Josef, Dr.: Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	701
Manke Ernst: Babwendes kalebassristningar som kulturdokument (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	701
Bates H. W.: Elf Jahre am Amazonas (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	702
Lindblom Gerhard: I Vildmark och Negerbyar (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	702
Lindblom Gerhard: Jakt- und Fangsmethoder bland afrikanska Folk (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	703
Drexel Albert: Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	703
Speiser Felix, Dr.: Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln (Friedrich Flor) . . . . .	705
Buschan Georg, Dr.: Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden (Dr. D. J. Wölfel) . . . . .	710
Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, M. A., M. L. C.: The Birhors (F. Will. Koppers) . . . . .	716



# The Zulu Notion of God

according to the traditional Zulu God-names.

By Rev. W. WANGER.

(Concluded.)

## I. Information tendered to COLENZO.

Regarding what the natives told COLENZO (1923—1924, p. 662), we don't need the key, because the never brought up the subject of *ukulunkulu* = *unkulunkulu*.

At PAKADE's "they all knew that everything came from Him (sc. *uNkulunkulu*). They related the old tale that *uNkulunkulu* sent the word of life by the chameleon, and then he sent the word of death by a lizard; but the lizard outran the chameleon". They knew of *uNkulunkulu* by their own traditions. The chief found, over night, that "there was not so great a separation after all" between them and the Europeans, since both knew of the same Being, called by themselves *uNkulunkulu*. At LANGALIBALELE's, the chief brought up the subject of *umVelingqangi* of his own, stating that "He made men, He made the mountains", that *umVelingqangi* was the same as *uNkulunkulu*, that "He had made them, but they did not know by what word", and that they knew of *uTixo* but recently, while they knew the other names from time immemorial. At PUTINE's, they said they knew of *uNkulunkulu* long before the arrival of the white men, He had made the land, men, and all things, He was the same as *umVelingqangi*. At Emmaus, Nceni stated "the Zulus (proper) thought the origin of all things was *uNkulunkulu*", and the Zulu king Dingana said of Capt. Gardiner's teaching "*uNkulunkulu* must be the same as *uTixo*, only we have no one to tell us." At ZIKALI's, a grizzled greybeard said "old women, stooping with age, had told them" that there was a Great Being *pezulu* (up in heaven) who had those names (sc. *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*). At DURBAN, a Norwegian missionary related to COLENZO the native tradition regarding *uNkulunkulu*, identical with the foregoing. At INANDA, it was proved that *uNkulunkulu*, in the native mind, had nothing to do with the caddis-worm, and the converts stated that, when they heard of *uTixo* having created all things, they said "This is *uNkulunkulu*", and that *uNkulunkulu* made first the reeds (a spurious tradition, as will be seen in the sequel), and out of them came men. At Mr. GROUT's, the natives "gave them (sc. COLENZO and his party) immediately the two Kafir (recte: Zulu) names (sc. *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*) as those by which their forefathers knew the Great Creator, before that of *uTixo* reached them".

## II. The messengers of life and death sent by *uNkulunkulu*.

One of the several versions of the tale of the *unwabu* (chameleon) and *intulo* (salamander)—a tale met with practically anywhere in the Ntu field—begins with the very words of Genesis i.1:—"Ekuqaleni *uNkulunkulu wadala izulu nomhlaba*", that is, "In the beginning *uNkulunkulu* created heaven and earth". Of course, there will be such as at once shout 'Cristian influence'!

May be—but it may be as well a case of primal tradition (Urtradition, as the Germans say). However that may be, the tale goes on to say that it was *uNkulunkulu* who sent first the chameleon to men on earth, with the message that they were not to die. The tale describes, in epic prolixity, how the chameleon, extremely slow by nature, is getting hungry, how it is catching flies in its slow manner, and settles upon the *ubukwebezana*-shrub to feast on the cherished berries. In the meantime, *uNkulunkulu* sends the salamander, the swiftest among the lizard tribe, with the message that men will die. Finally, also the chameleon arrives with its message of deathless life. Men do not believe it, replying “We keep to the *intulo*’s word” (a proverbial saying, still in full use, quoted when some one dishes up a version of a subject already known differently), and tried to kill it. How much this tale of primeval felicity, with no death, and subsequent infelicity, with death (no cause, besides *uNkulunkulu*’s pleasure, being assigned), is ingrained upon the native mind, is proved by the hate of both the supposed messengers, lasting in, and actually shown by, the natives down to this very day.

What interests us most here, is that both the messengers are sent by *uNkulunkulu*, the Creator of heaven and earth, and not by *u(n)kulu(n)kulu*.

### III. Information tendered to CALLAWAY.

With the key to the problem, namely the difference between *uNkulunkulu* ‘the All-Great Un’, ‘the All-Great God in heaven’, and *u(n)kulu(n)kulu* ‘the oldest’, that is, ‘the first blood-relation’, at hand, we shall be able to bring order into the confusion reigning in CALLAWAY’s book, and reconstruct the genuine Zulu tradition on both the foregoing beings. (All quotations refer to my re-edition of CALLAWAY’S *UNKULUNKULU*.)

The origin of *uNkulunkulu* is unknown. Njan stated (p. 60), “*UNKulunkulu wenza konke, kepa asazi lap’ avela kona*”, “*uNkulunkulu* made everything, but we do not know his origin”, literally: whence he came, while CALLAWAY’S version “whence he sprang”, is tainted by his prejudice, holding that *unkulunkulu* can but mean a man. In reality it can be referred only to *uNkulunkulu*, the Creator, considering that the origin of *u(n)kulu(n)kulu* is known universally, CALLAWAY’S book itself being full of respective statements, all concurring in “*u(n)kulu(n)kulu wadabuka ohlangeni (emhlangeni, eman-zini)*”, that is, “the oldest blood-relation ‘broke off’, i. e., came into an existence of his own, from the origin (reeds, water)”.

*UNKulunkulu* had no wife. Gwaise, after having mentioned *unkulunkulu* (whether pronounced *ũNkulunkulu* or *ünkulunkulu*, we cannot decide), continued (p. 8), “*Umfazi wake asimazi, nabadala abantu abasitsheli ukuti wabenomfazi*”, “As to his wife, we know nothing of her, even the old ones do not tell us (i. e., even tradition does not tell us) that he had a wife”. Native tradition, as already stated, is quite unanimous in giving *u(n)kulu(n)kulu* a wife, yea, she is *u(n)kulu(n)kulu* as much as the first man: “*Unkulunkulu wavela emhlangeni (recte ohlangeni), nomfazi wavela emhlangeni (recte ohlangeni) emva kwake. Babizo-lynye, ukuti: unkulunkulu*”, “*UNKulunkulu* (the oldest male blood-relation) came out of the reeds (recte:



origin), and the wife came out of the reeds (recte: origin) too, after him. They share both one and the same name, viz. *unkulunkulu* (the oldest blood-relation)". Of course! *Unkulunkulu* being nothing but a term of blood-relationship, there must be a male and female 'oldest blood-relation' at the head of human genealogy.

*UNkulunkulu = umVelingqangi.*

*UNkulunkulu* is one with *umVelingqangi*. The literal meaning of the latter was a puzzle for a long time: two of its components were known well enough, viz. *umVeli* and *ngqa*, but the third, viz. *ngi*, was not. The noun *um-veli* of the person-class *umu-aba*, is derived from *uku-vela* which, in the first place, means 'come forth, come into being, originate', and, in the second, takes often the place of *uku-ba* 'to be', evidently because its present-stem *ba* is defective (i. e., dropped) when meaning 'to be' (differently from *ba* 'to become'), and, in the actual usage of the language, lends itself to no derivations whatsoever—both which points have apparently been left unnoticed by Zulu grammarians and lexicographers. Therefore *um-veli* is not necessarily 'comer-out' or 'outcomer' or 'he who came forth, into being, who originated', but may as well mean 'he who is, or was'. The second component *ngqa* is the unnated form of *qa*, as in *uku-ti qa* catch the first glimpse of something as it comes into appearance, *uku-qala*, *uku-qakala* begin, *uku-qabuka* catch the first glimpse as above, &c. It is mostly used together with *uku-qala* to express a superlative, as it were: *uku-qala ngqa* begin for the very first time. In meaning it is one with the prepositional phrase *ku-qala* 'at first, before'. The third component *ngi* was a puzzle to me as to everyone else, until I heard from a genuine Zulu, for the first time, the word *umVela-kuqala-wetu* 'He who was before us' which I found to be one of their traditional Godnames. For, when I insisted, asking *wetu tina obani?* 'us-who?', the answer was *tin abantu* 'we men', and when I insisted once more: *tin abantu sikanye nonkulunkulu, umuntu wokuqala, na?* 'us men together with the first man?', my informant replied at once, *Kusobala*, 'Of course'. When I had been told, further on, that *umVela-kuqala-wetu* is but another name for *umVeli-ngqa-ngi*, I made another objection saying, "But *um/veli-ngqa-ngi* may also mean the *unkulunkulu*, the first man", my informant said, with a kind of sneer, "*O! nina belungu, kanazi luto, lawa magama okuti umvelingqangi nomvelakuqalawetu kakade apata kabili, ngokunye ngumEnzi, ngokunye ngumuntu wokuqala*", "Oh! you white-men, you know nothing, these names . . . are, of course, equivocal, in one sense it is the "Maker", in the other the first man." I need scarcely say that I did not content myself with this one information, but wherever I put it to the test, the result was the same, viz. (1) *ngi* in *um/veli-ngqa-ngi* is the personal pronoun *ngi* 'I', just as, in *um/vela-kuqala-wetu*, *itu* (contained in *wetu*) is the personal pronoun 'we'; (2) *umVeli-ngqa-ngi* and *umVela-kuqala-wetu*, when referring to the Creator, mean in the native mind, 'He who was before me', and 'He who was before us', respectively, in the sense of the 'One whose origin is unknown, who was before everything else'; (3) when referring to the first man, they mean, in the native mind, 'he who came into being before me', and 'he who came into being before us'. One of these



points coincided perfectly with what I had known all along; for, although I, like the rest, was unable to arrive at the literal translation of *umVelingqangi*, I knew that to the natives *umVelingqangi* was the same as the *El Olam* to the Hebrews, the *Antiquus dierum* of the Vulgate, 'the Old of days', practically one with two other Zulu God-names, again mutually synonymous, viz. *uNguna-na-pakade* 'the very Oldest One', 'the Eternal', and *uSi-ma-kade* 'the Eternal'. The noun *u-nguna* by itself, signifies 'a very ancient thing', old of age, and very durable, to last for an eternity. To this is added *na/pa-ka-de*, consisting of the conjunction *na* 'also, even', the preposition *pa*, the preposition *ka > ku*, and the adjective *de* 'long, far-off'. Therefore *uNguna-na pakade* is both 'the One who was old even from ever' and 'the Old one lasting for ever'. The etymology of *uSi-ma-kade* is equally patent. Its original form is *i-si/ma-ka-de* 'one whose occupation (*si*), as it were, it is to stand 'still' (*ma*), be stationary, as well as to stand 'firm', unmoved in his state, since long, far-off times (*ka-de* being the same as in *na/pa-ka-de*, but only in the retrospective sense, i. e.) from eternity'. In accordance with a process quite usual in Zulu, the initial *i* of the *isi-izi*-class is replaced by *u* of the first or person-class, the common noun *i-si/ma-kade* turning into the proper name *uSi-ma-kade* 'He who is standing firmly stationary from eternity'.

Having made out the literal and idiomatic meanings of *umVelingqangi* and *umVelakuqalawetu*, we come back to the identity of the former with *uNkulunkulu*. "A Zulu Refugee" stated (o. c., p. 12), "*Abadala bati, uNkulunkulu ungumVelingqangi*", "The old ones say *uNkulunkulu* is (the same as) *umVelingqangi*". The same is affirmed by Mpengula (pp. 20, 70) and Hlangabeza (p. 105). For the rest, this is common property among all the Zulu speaking natives. And we shall see soon that by both these names the Creator is meant.

#### *UNkulunkulu = uNsondo.*

*UNkulunkulu* is one with *uNsondo*, or, in a spurious Baca version, *umSondwo*. Beyond the conjecture of *uN* in *uN-sondo* being possibly one with that in *uN-kulunkulu*, I can give no clue as to the literal meaning of the word, although it belongs to the every-day speech of the Zulu-speaking natives. Its oneness with *uNkulunkulu* appears from it being *uNsondo* who, in a Baca version of the tale of the chameleon and salamander (o. c., p. 18, footnote 5), sent the two messengers to men, while otherwise universal Zulu tradition attributes the sending of them to *uNkulunkulu*, the Creator. And, in fact, two other Baca informants, called him (o. c., p. 102) straight out *umDali*, *umDali welive*, "the Creator, the Creator of the earth", or else, "the world". In the sequel we shall hear more of *uNsondo*.

#### *UNkulunkulu = umDali.*

*UNkulunkulu*, *umVelingqangi* (as also *umVelakuqalawetu*), *uNsondo*, is *umDali*, the Creator; *umDali welive* or *wezwe*, the Creator of the earth or world; the One who, in one version of the tale of the chameleon and salamander, *wadala izulu nomhlaba*, i. e., "created heaven and earth"; *umEnzi*, the



Maker; *umDabuli*, "the Breaker-Off" or rather 'He who makes something come into an existence of its own'; *umDabuko*, the Origin, in the sense of that origin from which everything "broke off" or came into an existence of its own; *uHlanga*, also *uLu-hlanga*, the Origin, in the sense of that origin from which everything derives existence.

### *Dala* create versus *Zala* beget.

Before saying more of these several names, we must call the reader's attention to a very important matter, overlooked hitherto, as far as I can see, by all the authors, namely the existence of the two quite distinct Zulu verbs *uku-dala* 'create', and *uku-zala* 'beget, give birth', besides the two general words for 'to make', viz. *ukw-enza* 'make' in general, and *uku-veza*, contracted *vel-isa*, (literally: make to come forth, into being  $\Rightarrow$ ) 'produce'. It appears that *dala* and *zala* are two species of the genus *enza* or *veza*.

The great distinction the Zulu makes between the two words in question, is obvious to anyone conversant at all with the Zulu idiom, although he may be no scholar in Zulu. For no Zulu speaking native, young or old, heathen or Christian, will ever predicate *dala* in its strict sense, of any human being, whether he or she is still on earth, or is dead and figures, in the native mind, as an *idhlozi*. Thus, e. g., no Zulu will ever say with reference to a father or mother, *wadala umntwana* 'he or she created a child', it will ever be, unerringly, *wazala umntwana* 'he begat a child', 'she gave birth to a child'. Of even greater importance is the fact that, although the *amadhlozi* have been invested practically with omnipotence, they are not credited with creative power. A sentence like *Idhlozi ladala*, or *Amadhlozi adala*, *izulu*, *umhlaba*, *abantu*, &c., that is, 'An *idhlozi*, or The *amadhlozi*, created the heaven, the earth, men, &c.', would be ridiculed as nonsensical.

It may be that the individual native has not thought out the import of *uku-dala* 'creating' to its last conclusions, and yet he is quite familiar with the term as well as with its meaning in general. A missionary has to tell his catechumens, fresh from heathendom, many a thing quite new to them. But sorely disappointed would be he who had anticipated that he would make a great impression upon his 'green' pupils by speaking to them, for the first time, on creation, and explaining that 'create' means 'make something with nothing of which to make it'—the attitude of his hearers or interlocutors, during that instruction, will have convinced him that they had known it all along.

Further it may be that, especially with regard to things of a very distant past, the individual native makes mistakes, just as also a badly instructed European child or, for that, even a European adult will predicate impossible things of a given subject, as, in fact, the Baca did when saying (o. c., p. 19, footnote) that *uHlanga* is "He who begat (*wa-zala*) the first man," when he should have said 'who created (*wa-dala*) the first man', while two other Bacas said rightly enough of the same *uHlanga* "*ulona olwa-dala abantu*", "It is the One who created men".

On the other hand, it is equally certain that there were natives in COLENSO's and CALLAWAY's time, and there are still, who, even with regard to these



remote and more or less abstruse subjects, never made, nor make, a mistake, predicating unerringly, as they did and do, *uku-dala*, and not *uku-zala*, of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, &c.

Familiar, therefore, as he is, with the notion of *uku-dala*, the Zulu speaking native cannot help knowing also of *umDali*, the Creator. For, in accordance with the very rules of his own unwritten grammar, he cannot but derive *um-dali* 'creator' from *uku-dala* 'create', just as he derives *um-zali* 'parent' from *uku-zala* 'beget, give birth'. One more thing should be noted here, that has been passed over without comment hitherto: from a grammatical point of view, there is nothing to prevent the Zulu-speaking native forming from *um-dali* the plural *aba-dali*, just as *aba-zali* from *um-zali*, but, as a matter of fact, he never does this. What prevents him from speaking of *aba-dali* 'creators', if not, only and solely, tradition handed down by word of mouth (the Zulus have no kind of writing) from time immemorial?

I draw two very strong conclusions from the foregoing. One is that, if the first source of mankind was a man, there would be no room for *uku-dala* 'create' in the Zulu vocabulary; for no Zulu will consciously predicate *uku-dala* of a human being. The second is that Zulu tradition knows only of one Creator.

After this digression, if digression it is, we come back to our subject of *uNkulunkulu*, under this or other names, as above, figuring in native tradition as the Creator.

CALLAWAY's second informant, "an old Zulu refugee", told a tale which might have its place in a book on Christian tradition as well as it does in one on Zulu tradition. His words were (in my translation), "The old ones said, *uNkulunkulu* (the All-Great God in Heaven) is one with *umVelingqangi* (He-who-was-before-me), because, as they say, He was first (as against CALLAWAY's rendering: he came out first—cp. the meanings of *uku-vela* p. 353, He is the origin of men from which men came into an existence of their own (as against: he is the *uhlanga* from which men broke off). It is the old ones who say that *uNkulunkulu* does exist; He made (*enza*) the first men, the primeval ancients (*abadala bendulo* is a kind of superlative: those who were old even in hoary antiquity); there remained others, namely those who were born of them, (their) sons, through whom (not necessarily "by whom", as C. has) we hear that there had been primeval ancients who knew of the coming into existence of the earth (or world). It is no use saying that they knew the oldest blood-relation (*unkulunkulu*) personally, they did not (this the lengthy translation of the 'Pure Imperfect' *kabamazi*, as against the 'Historical Imperfect' *kabamazanga* 'they did not know him'); they did not see him with their eyes; they heard it by means of oral tradition (lit, they heard it said) that an oldest blood-relation (*unkulunkulu*) had been existing. He came into being there whence men came into an existence of their own, coming, as they did, from the origin (*uhlanga*). He begat (*zala*) the ancients of primeval times. They died, leaving their children behind them. These begat others, their sons, and they died too. These begat others, so that, finally, we hear of the oldest blood-relation (*unkulunkulu*)."—No one, I dare say, will deny that this old Zulu Refugee (1) made a clear



distinction between *uNkulunkulu* 'God' and *unkulunkulu* 'the oldest blood-relation', and (2) between the way in which the latter originated, and that in which his own progeny did; for, while operating freely with *zala* 'beget' where *unkulunkulu* and his descendants are concerned, he uses it not once of the origin of *unkulunkulu* from *uNkulunkulu*.

### *Dala* versus *Dabula*.

Now we must revert once more to the subject of *uku-dala*, no longer as opposed to *uku-zala*, but to *uku-dabula*. While the latter, in this its transitive form, or in the intransitive *dabuka*, occurs nearly on every page of CALLAWAY'S book, *dala* figures, if I am not mistaken, only in one of all the statements written down by him, and there (p. 102), the first time it occurs, he renders it 'break off', and the second time 'make', whereas for the more general terms *enza* 'make' and *veza* 'make to come into being, produce', he has, at several places, 'create'. Apparently the true sense of *dala* was unknown to CALLAWAY, it being to him but another form of *dabula*. In a footnote p. 102 he says, "*Umdali* is the same as *umdabuli*, from *uku-dala*, the same as *uku-dabula*. The creator, in the sense understood by the natives." We are not now concerned with his tendency which shows clearly in the remark added to 'creator': "as understood by the natives".

At the time when I re-edited CALLAWAY'S book, I myself was not yet sure whether, or not, to subscribe to the equation *dala* = *dabula*. In the meantime, I have come to the conclusion that it is untenable, and this for two reasons.—One is based on philological grounds. In *dala*, the element *bu*, as contained in *dabula*, is absent. It may be, on the other hand, that *da* is the same in both. On this supposition, *dabula* presents itself as a compound of two ideas, viz. 'create' and 'break'; which would mean that, while *dala* signifies 'create' pure and simple, *dabula* would signify 'create something out of something already created'. However that be, *bu* is radically one with *pu*, *po*, *zu*, &c., as in *ukuti puhlu*, *pohlo*, in *zuka*, &c., all of which contain the idea of 'breaking'. Now, considering all the phonetic and syllabic laws of Zulu, it is simply impossible to contract *da-bu-la* into *da-la*. For, all that could be done, would be to drop, in accordance with one of the syllabic laws, *b* of *bu*: *da-u-la*, any further contraction or elision being out of question. As an example, I quote *la-u-la* of original *la-lu-la*; *la-u-la* can neither be contracted to *lola*, nor shortened to *la-la* by eliding *u*.—The other reason is based on the 'living' Zulu dictionary. If you ask any intelligent native whether *dala* be exactly one with *dabula*, he will, in the first place, make a clear distinction between the two, stating that *dala* is 'create', and as such previous to *dabula*, because you cannot, he will say, *dabula* 'break off, give an existence of its own to' anything that be not *daliwe* 'created' first—the egg of Columbus; in the second, he will state that they use *dabula* only if that from which something has been *dabula'd*, is expressed. And, in fact, the natives will say *uNkulunkulu wadala abantu* (not *wadabula abantu*) 'God created men', but *uNkulunkulu wadabula* (not *wadala*) *abantu ohlangeni* 'God made men come into an existence of their own out of the origin'. It was on the foregoing grounds that natives, among

them also native priests, objected to *umDabuli wezulu nomhlaba* as formerly used in the Creed, instead of *umDali wezulu nomhlaba* 'the Creator of heaven and earth'.

Now, if the natives predicate of *uNkulunkulu* or its equivalents *ukudala* 'create', any reasonable doubt on *uNkulunkulu* signifying the Supreme Being, 'God', 'Creator', must disappear.

In the only passage in CALLAWAY's book where *dala* is used, *umSondwo*, recte *uNsondo*, is subject to it (p. 102): "*UNsondo* who was at first, is the very Origin (*uHlanga*) of men, it is It that created (*olwa-dala*) men (as against CALLAWAY's "broke off"), so that they may come into an existence of their own from It, which is *uNsondo* who was (*owa-dabuka*, without any reference to time or place, when? or whence?, can have been used here, I believe, only in a wider sense for *uku-vela*), and made men come into an existence of their own, the Creator (*umDali*), the Creator of the earth (or world) (*umDali welive*)."

The same two informants distinguished sharply between *ukülukülu* (= *unkülunkülu*) and *uNsondo*, when they said (*ibid.*) "Those who were anterior to the great-grand-parents (*o-koko*, the 'nearer ancestors'), are the progenitors (*o-külukülu*, one with *o-nkülunkülu*, the 'remote ancestors') of the great-grand-parents (*okoko*), till they reached up to *uNsondo*, who was first (here no longer *owa-dabuka*, but *owa-vela*), the Creator of the earth (or world) (*umDali welive*)."

In the following passage, finally, they used again *uku-dala*, and the very fact of their using it as predicate to *umuntu omdala*, lit., an old man, proves that they did not use *umuntu* in its strict sense of 'human person', but in that of 'person' in general, arriving thus at a kind of anthropomorphism. They said, "The Origin (*uHlanga*) is an 'old man' who created (*owa-dala*; CALLAWAY: "made") all beings, also the cattle, and things, all kind of property." As to using *umuntu* of God, I may quote the instance of an excellent native catechist, who, though perfectly aware of the spiritual nature of God, used to refer to him in conversation as *ixegu* 'the Old Man' and *indola le epezulu* 'this Man on high'. I may further quote the Foma God-name *moTo-ndause* 'the Man in Heaven' (JOHNSTON, o. c., vol. I, p. 511). For the rest, it has already been established (p. 355) that no Zulu speaking native will knowingly predicate *uku-dala* of a real *umuntu* 'man or woman'.

Had CALLAWAY been aware of *uku-dala* being a word of its own, different from *uku-dabula*, of its meaning 'create', and of the great importance of the very existence of such a word in the Zulu vocabulary, and had he directed his research work towards ascertaining whether the natives predicated it of *uNkulunkulu*, *umVelinqqangi*, *uNsondo*, any and every of his informants would have answered in the affirmative, without the least hesitation. If, on the other hand, he had inquired whether a mere *umuntu* 'man or woman', even if he were a king, could be said to *dala* 'create', one and all would have said 'no', adding perhaps that *uku-dala* was beyond even the *amadhlozi*.

*UNkulunkulu = umEnzi.*

Though I have laid great stress on *uku-dala* and *umDali*, and rightly so, nevertheless not the specific *uku-dala* 'create' and *umDali* 'Creator', but



the generic *ukw-enza* 'make' and *umEnzi* 'Maker' are the terms most commonly predicated of *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo*, and so on, by the natives themselves, not in a generic and general way though, but in quite a specific and idiomatic sense, one with that of *uku-dala*. In looking through Holy Scripture, it will be found, not only that *creare* and *facere* are interchangeable, but that the latter is more often predicate to *Deus* and *Dominus* when referred to as Creator, than *creare*. And I need not remind my readers that, while *Creator* (*umDali*) is the word used in the Apostles' Creed, *Factor* (*umEnzi*) has found its place in the Nicean Creed.

Regarding the Zulu use of the word *umEnzi*, it is remarkable that, although one hears occasionally such expressions as *umEnzi wami*, *wetu*, *wezulu nomhlaba*, 'my, our Maker, the Maker of heaven and earth', as a rule, the mere word *umEnzi*, without any addition, is used by the natives, heathen and Christian alike: He is 'the Maker' *ka'exochen*. Further, just as the plural of *umDali* never occurs, neither is *umEnzi* ever used in the plural, although, grammatically, there would be no objection to *ab-enzi*. Thirdly, I know of only one instance in which *um-enzi*, in its general sense (as against its specific sense of 'create'), is used of man, viz. in the proverbial saying "*Umenzi uyakohlwa, umenziwa akakohlwa*", lit., "The doer forgets, the one being done (i. e., he to whom something is done, the sufferer) does not forget", that is, 'The one who has wronged another (the active one) easily forgets, or wants to forget what he has done; but the wronged (the passive one) never forgets'.

As to the identity of *umEnzi* with *uNkulunkulu*, we have it upon the authority of even the sophisticated Mpengula (o. c., p. 24) that "when the black men say *uNkulunkulu* (the All-Great God in Heaven), *uHlanga* (Origin), or *umEnzi* (Maker), these expressions are but one." For the rest, the identity of *umEnzi* with *uNkulunkulu* as Creator, is common property among the natives. In families, though absolutely pagan, but evidently still in touch with genuine tradition, one can hear them refer, quite casually, when conversing among themselves, to the Supreme Being as *umEnzi*, a convincing proof of its being a genuine native God-name, not "due to the influence of Christian missions". Why? Because the name *umEnzi* does not belong to the Zulu vocabulary of the Whites, the missionaries included. If it be allowed to proffer *propria*, the present writer has been practically the only one to use it, from a certain time onwards, in preaching and catechising, and that after he had been taught it by natives. Up to then I, like the rest, was operating only with *umDali*, a name, of course, more congenial to European missionaries, familiar from infancy with 'Creator', but not with 'Maker'. Up to the year 1912, that is, the time when I published a Zulu catechism in which *umEnzi* figures, the word had been used, as far as I know, in no religious book, Catholic or otherwise. This as well as the constant use of *umDali* on the part of the missionaries accounts for the fact that one hears scarcely, if ever, *umEnzi* among Christian natives, while, as stated already, one meets with it among heathens.

Can *umEnzi*, in its idiomatic sense of *umDali* 'Creator', be predicated of man? Any native will say 'no'. If you lead on a native interlocutor from his father to his grand-father, and so on, up to the oldest blood-relation, i. e., to the

*u(n)kúlu(n)kúlu*, thus making him fully realise that you are speaking of nothing but human genealogy and its human head, and finally turn to him with the question 'Is that *u(n)kúlu(n)kúlu* the *umEnzi*?' he will say, without the least hesitation, 'No.' 'Why?' 'Because the *u(n)kúlu(n)kúlu*, was a man as much as I am,' will be the prompt answer. And if you master the Zulu pronunciation, and say, 'Is *úNkulunkúlu* the *umEnzi*?' he, if no longer in touch with genuine native tradition, will say 'Angazi', 'I don't know', and if he still is, 'Ehé, *úNkulunkúlu ungumEnzi*', 'Yes, *uNkulunkulu* is the *umEnzi*'.

Besides *uku-dala*, *umDali*, and *ukw-enza*, *umEnzi*, a third verb and the corresponding derivative noun are used in this connection, viz. *uku-bumba*, *umBumbi*. The primary meaning of *uku-bumba* is 'make, form, something of clay (*i-bumba*)', and that of *umBumbi* 'He who makes, or made, something of clay'. Who, upon hearing this, is not forcibly reminded of Gen. ii, 7 "*Formavit . . Dominus Deus hominem de limo terrae*," in Zulu "*InKosi uNkulunkulu ya-b u m b a umuntu nge b u m b a*"? However that be, phrases like *uNkulunkulu wabumba umuntu or abantu*, i. e., *uNkulunkulu* made man or men of clay, can be heard frequently, among heathens and Christians alike. But *umBumbi* as synonym of *umDali*, *umEnzi*, I have met with only a few times. I have it, however, on the authority of a missionary who laboured among the Sutus ('Basuto') for long years, that with them, the immediate neighbours of the Zulu-speaking natives, the corresponding word *mMopi* is a God-name. Zulu *um-bumbi* becomes, in the first place, *m-bumbi*, the Sutu classifiers having no initial vowels; in the second, through assimilation, *m-mumbi*; in the third, in accordance with *mb > p*, *m-mupi*; and, in the fourth, Zulu *u* changes to Sutu *o*, a shade of *u*. While thus the initial *b* of the stem *bumba* disappears in the singular, it re-appears in the plural *ba-bopi* = *a-ba-bumbi*.

Having done so far with *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo* = *umDali*, *umDabuli*, *umEnzi*, *umBumbi*, we come now to *uHlanga* and *um-Dabuko*.

#### *UNkulunkulu* = *uHlanga*.

A non-Zuluist may be easily puzzled by what he finds in CALLAWAY'S book on *uhlanga*: not only both *úNkulunkúlu* and *u(n)kúlu(n)kúlu*, but also many other persons and things may come under the term *uhlanga*.

The basic meaning of *u-hlanga* (of the *ulu*-class) is 'that from which someone or something derives his or its origin'. *UNkulunkulu* is *uHlanga* 'Origin' of all men and things, as CREATOR. As God-name, it figures in both its original *ulu*-form *uHlanga* with the grammatical concord in *lu*, and its personified *u-o*-form *uLu-hlanga* with the grammatical concord in *u*. *Ukúlu-kúlu* = *unkúlungúlu*, the oldest blood-relation or first man, is the *uhlanga* of all men, as their protoparent. If, according to the tradition of certain Zulu speaking tribes, the *u(n)kúlu(n)kúlu* came into being out of the earth, or, according to that of other tribes, out of a rock, or, according to spurious (as we shall see) traditions, out of reeds, water, the sea, all these several things: earth, rock, reeds, water, sea, figure in the native mind as the immediate *uhlanga* of man. A father, a mother, is *uhlanga* to their children. A sorghum, or mealie-stalk is *uhlanga* of the ears growing out of it; and so on.



From the foregoing, one thing appears clearly, viz. that, unlike *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *uNsondo*, *umDali*, *umEnzi*, the name *uHlanga* is not primarily a God-name, but only applied to Him, although, the application once made, He is in the native mind 'the' *uHlanga*, 'the' Origin, *ka'exochen*. To state this self-evident conclusion, is also to state that all those authors who made of *uHlanga* 'the' or, at least, one of the principal Xosa and Zulu God-names, at the expense of *uNkulunkulu*, &c., gave it undue importance.

*UNkulunkulu = umDabuko.*

As far as equivocity is concerned, *umDabuko* is on a par with *uHlanga*. Like it, it is also only one of the applied God-names. It is an *umu-imi-noun*, derived from the verb *uku-dabuka* (the intransitive form of *uku-dabula*), at the present day best known in two senses, one a literal 'break into pieces' or 'break off from', and the other an idiomatic 'come into an existence of one's own', as a daughter-tribe from its mother-tribe, incidentally already referred to. It is this latter sense with which we have to do at present. The Zulus are strictly exogamous. As an example we take the Zulu tribe proper, that is the royal Zulu family, and the Ntombela tribe, also a genuine Zulu tribe. The tribal name (*isibongo*, *isi-zalo*) of the former is Zulu, that of the latter Ntombela. There was a time when the Ntombelas had also Zulu for their tribal name. As no man answering to the tribal name Zulu can marry a girl answering to the same tribal name, at the time when the ancestors of the Ntombelas were still called Zulus, no intermarriage between those two Zulu lines could take place, today it can. What happened? When the Ntombela line had increased sufficiently, say in the fourth or fifth generation, the then Zulu king, as the head of the Zulu tribe proper, *dabula'd* the Ntombela tribe, he 'broke' it 'off', if you will, or he 'separated' it, he 'gave it an existence of its own', by taking into marriage a girl of the Ntombela line, and solemnizing the *uku-dabuka* of the new tribe by slaughtering at this occasion the customary white beast (cattle). Having this idiomatic meaning of *uku-dabula* and *uku-dabuka* before one's eyes, one cannot help being struck how nicely these terms fit in with the scriptural origin of man: the Ntombelas were once genuine Zulus, now, after their *uku-dabuka*, they are it still, but in a new form of existence, and under a new name; man, as far as his body is concerned, was once genuine earth, and, since his *uku-dabuka*, he is still, but in a new form of existence, and under a new name, being no longer called *um-hlabati* 'earth', but *umu-ntu* 'man'. This is how we, by means of a retrogressive process, arrive at the true meaning of *uku-dabuka*. But I am personally convinced that, in reality, the reverse was the case: the *uku-dabuka* of 'the' *u(n)kulu(n)kulu*, i. e., the first man, was the proto-type after which the process of the origin of a new tribe was, so highly idiomatically, called *uku-dabuka*.—I need scarcely add that *um-dabuko*, *umDabuko*, and *u-hlanga*, *uHlanga*, are practically synonymous, the only difference being one of thought.

So far we have only treated of *uNkulunkulu*, &c., having, in Zulu tradition, 'created', 'made', 'formed', and His being the 'Origin'. Now we are going to hear what He has created, &c., of what He is the Origin.

## Creation.

One answer to this question is contained in the traditional formula "*uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*", a variant of which was given by Gwaise (o. c., p. 8) in the words "*uNkulunkulu wadabula izizwe ohlangeni*", practically one with the foregoing, *izizwe* 'peoples, nations, races, tribes' taking the place of *abantu* 'men'. Three words of this sentence are already known to us as to their meaning: *uNkulunkulu* the All-Great God in Heaven, *wadabula* (historical Imperfect, indicating a historical fact of a remote past) made come into an existence of their own, *abantu* men, human beings, male and female. Also the literal meaning of the nominative *u-hlanga* of the fourth word *ohlangeni*, is known from the foregoing. As to its form *ohlangeni*, it is the 'locative' or, as I would call it, the prepositional case of *uhlanga*: (*e-lu-hlanga-ini* =) *e-lu-hlangeni* (still in full use, = *e-u-hlangeni* =) *o-hlangeni* 'at, to, from, the origin'. But any direct question regarding the actual meaning of *ohlangeni* in the above traditional formula, remains unanswered by any and every native—a sure sign of the great antiquity of the formula. If an answer is to be had at all, it can but be arrived at by an indirect method. We begin with exclusion: can it be that *uhlanga* as contained in *ohlangeni*, is one with the subject *uNkulunkulu*, so that the sense be '*uNkulunkulu* made men come into an existence of their own out of Himself'? This is, as any native as well as any European Zuluist knows, out of the question. Therefore one thing is beyond doubt, viz. that, in the above formula, *uhlanga* is something different from *uNkulunkulu*, a conclusion quite in accordance with universal native tradition, as presented also by Nzukuzonke (o. c., p. 44) when saying, "There came into being a man, and also a woman. Both were termed *unkulunkulu* 'protoparent'. They came out of the origin (*uhlanga*), that is, the origin which is in the water (spurious interpretation—The Author). The origin (*uhlanga*) was made by *umVelingqangi* 'He-who-was-before-me'. *UmVelingqangi* made sprout the grass, and come forth the trees, all the animals, also the cattle, the game, the snakes, the birds, and the mountains. He made the origin (*uhlanga*), and the origin (*uhlanga*) produced the protoparent (*unkulunkulu*) and his wife. The protoparent begat the primeval men."

In order to ascertain the true specific meaning of the 'origin', we must pass in review the several interpretations furnished by native tradition, genuine as well as spurious.

CALLAWAY has (p. 105), "I overheard Hlangabeza, one of Kukulela's people, talking with some of the men of the village. He said *unkulunkulu* and *ukulukulu* is one; and *umVelingqangi* and *uNkulunkulu* is one; all things came out of a mountain in the north; and *uHlabati* (recte *unHlabati*) is the name of that *unkulunkulu* *owadabuka eluhlangeni*,—who broke off from *uhlanga* ('who came into an existence of his own out of the origin')." This means, if anything, that 'the mountain in the north' is the origin (*uhlanga*) of *unHlabati* 'Earth-man'; for, firstly, a mountain is part of the earth (*um-hlabati*), and, secondly, the protoparent [*u(n)kulu(n)kulu*] was named after his 'origin' (sc. *um-hlabati* 'earth') *unHlabati* 'Mr. EARTH, Earth-man'.



In a footnote on p. 92, CALLAWAY has, "An old Qwabe... said that *unkúlunkúlu* was a great man; he sat in a hole, somewhere near the Umtshezi, a river in Zululand... By this we are to understand that the Qwabes' traditional centre from which they sprang, is on the Umtshezi." It appears that also here the earth is the *uhlanga*.

Mfezi stated (o. c., p. 36), "Others say that they (sc. the first human beings) sprang from a rock which split in two, and they came out. *UNKULUNKULU* split them out of a rock." A rock forming part, as it does, not of the air, but of the earth, the earth is the *uhlanga* in this case too.

In a footnote on p. 76, CALLAWAY writes, "We have already seen how prevalent is the tradition that man and all other things came out of the earth. The natives of these parts (sc. Natal) confess they do not know where this place is. But among other South African tribes, the tradition is associated with a certain locality. Thus the Basutos (recte: Sutus) and Lighoyas (?) point to a place which they call *Instuana-Tsatsi*, which means the East.—ARBOUSSET says, "This spot is very celebrated among the Basutos (Sutus) and the Ligoyas... because of a certain mythos, in which they are told that their ancestors came originally from that place. There is there a cavern surrounded with marsh reeds and mud, whence they believe that they have all proceeded. And among the Baperis (recte: Peris, Pedis), "at the base of a small mountain which they call *Mole*, is a deep cavern called *Marimatle*, 'fine bloods' or 'pretty races', because they maintain that men and the other animals came out of it."—CAMPBELL also gives us a similar account, "With respect to the origin of mankind, ... there is a great hole in the Marootzee (Rotse) country out of which men came first, and their footmarks are still to be seen there... The cattle also came from the same hole."

In consideration of all the foregoing, as well as in accordance with the results of my own investigations, I have arrived at the conclusion that the genuine specific meaning of *uhlanga* in the formula in question, is 'earth': "The All-Great God in Heaven made men come into an existence of their own out of the earth."

When the thread of genuine tradition was broken, the general, because equivocal *u-hlanga* of the *ulu*-class was replaced by the definite and concrete *um-hlanga* of the *umu-imi*-class, which no longer means 'origin', but 'reed' or collectively 'reeds, a reed-bed, a reedy place'. When once arrived at the reeds, the next step led to 'water' (*amanzi*), since reeds grow near or in a water. The idea of water once started, imagination was no longer content with a pool or river or lake, it had to be *ulwandhle* 'the sea'.

The most striking statement among all the foregoing is, no doubt, that of Hlangabeza who, although narrowing tradition down to the merely tribal viewpoint, stated that the first man came out of a mountain in the North, and that his name was *unHlabati*, the literal Zulu equivalent of *Adam*. The statement is, of course, the more precious, because it was not made in answer to an inquiry, but "overheard" by CALLAWAY, and further, because Hlangabeza's *unHlabati* was certainly not due to any "influence of the Christian missions". For neither in CALLAWAY's nor in later times did the name *unHlabati* belong

to the Zulu vocabulary of the Christian missionaries (the present writer used it for the first time in his little Zulu catechism for children, published in 1914).

The conclusions as to the genuine and the spurious interpretations of *uhlanga* in the ancient formula "*uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*", although gained but by an indirect method, are, I trust, no less convincing on that account.—Having done with this knotty point, we are ready to hear what else the Zulu speaking natives have to tell us of the creative activity of *uNkulunkulu, umVelingqangi, &c.*

We have already heard from "an old Zulu Refugee" (p. 81-82) that it is not he, but the old ones who say that *uNkulunkulu* exists, and that He made the first men, the primeval ancients, come into being, and these others by way of generation.

Mpengula stated (o. c., p. 20), "That which I heard, is that men had their origin from *uNkulunkulu*; for He made them through His being in existence." Again (o. c., *ibid.*), "When men see things, as rain, or food, sorghum, they used to say 'Yes, these things have been made by *Nkulunkulu*'. And (o. c., p. 24), "The sun and the moon we gave (attributed) to *uNkulunkulu*, also the heaven we gave to Him, . . . we said 'all has been made by *uNkulunkulu*'."

According to old Bebe (o. c., p. 54) "it was said *uNkulunkulu* ordered us to be men, and to cultivate crops, and eat. The grass was made to come forth by *uNkulunkulu*, ordaining that the cattle should have whereon to feed".

When questioned on *uNkulunkulu*, Njani replied with another question saying (o. c., p. 60), "The one of whom we said (sc. at a previous occasion) that He made all things?" Twice, in the course of the interview, he came back upon the same topic:—"Don't you see, he said, that we said *uNkulunkulu* made all that we can see and touch?" "The old ones said it is *uNkulunkulu* who made men come into being, as well as everything else, also the cattle, everything, also the wild beasts."

Fulatela stated (o. c., p. 14), "In the times previous to the arrival of the missionaries, when we asked 'By what being were the stones (rocks) made?', it used (because the verb is in the Participial Past) to be said 'They were made by *umVelingqangi*', it being said 'we men have come out of reeds (*emhlangeni*, recte *ohlangeni*) whence we originated. And then we asked 'By what being was the sun made?', and they answered 'By *umVelingqangi*'. . . . The old ones used to say 'All things were made by *umVelingqangi*'."

Nzukurzonke has already told us that "the origin (*uhlanga*) was made by *umVelingqangi*. *UmVelingqangi* made sprout the grass, made come forth the trees, all the animals, also the cattle, the game, the snakes, the birds, and the mountains. He made the origin (*uhlanga*), and that origin produced the protoparent and his wife. The protoparent begat primeval men."

We have also heard already from two Bacas that *uNsondo* was at first, that He is the very Origin (*uhlanga*) of men, that He created (*dala*) them, being the Creator, the Creator of the earth or world (p. 362). Another Baca, as we know already too, made *uNsondo* the one who sent the messengers of



life and death, the chameleon and the salamander, thus clearly identifying him with the Creator, otherwise called *uNkulunkulu* and *umVelingqangi*. My own investigations have left me without the slightest doubt as to the identity of *uNsondo*, in the native mind, with the Creator, the Maker. In fact, it is one of the Zulu God-names which are still used, in every-day speech, by any native, old or young, male or female, heathen or Christian, in a way absolutely identical with that recorded by CALLAWAY (o. c., p. 18), on any occasion for praise, wonder, astonishment, and the like. "How delightfully the heaven of *uNsondo* is raining!", they will say. Or, "What a fine man of *uNsondo* he is! What a fine woman of *uNsondo* she is!" Or, when finding the soil very hard in tilling or ploughing, "How hard the soil of *uNsondo* is!" Or, when disgusted with the awkwardness of another, "What a fool of *uNsondo*!", and so on.

I am fully aware of *uNsondo* sharing with *uNkulunkulu* and *umVelingqangi* the fate of having been confounded with the first man, so that *unsondo* is also the *u(n)kulu(n)kulu*. I am also aware of what BRYANT has in his Zulu-English Dict. (p. 454) under the two headings *Ntsondo*, *uNtsondo* (recte *Nsondo*, *uNsondo*). The first is to him an "expletive common in familiar speech . . . somewhat similar to the English terms 'old' . . ., 'blessed', or expressing thoughts of admiration for one's performances, or of surprise at the vast quantity or numbers of a thing . . .", while the second is the "personification of the above—the 'old fellow', 'old chap', meaning nobody in particular and only used as below", where he has "*Wancishana uNtswebo* (recte *uNswobo*) *wantsondo! noNtsondo waja eyaleza eti nako ukuncishana kuNtswebo!* He was stingy, was Ntswebo, the wretched old chap! why the Old One (or my grandmother) died, giving us directions that there you will find stinginess with Ntswebo." I am not to expatiate here on the "expletive" nor on the "old fellow" or "old chap", nor on *uNsondo*, or rather *unsondo*, in the quoted sentence referring not to the speaker's grand-mother, but to the very first man. All I wish to say, is BRYANT should have digged a bit deeper, and he would have found under the surface of the "expletive" a real live Zulu God-name. He could have found that out from the one or other native, still in touch with genuine native tradition, as well as by reasoning. For, to quote but one example, *izulu laNsondo* 'the heaven of *uNsondo*', when rain is coming down from it, is not the heaven of 'my grand-mother' nor even that of the first man ("The heaven we gave to *uNkulunkulu*", stated even the sophisticated Mpengula), much less that of the 'old chap', and so on. Finally, by reading in CALLAWAY's book, of one Baca having made of *uNsondo* the sender of the chameleon and the salamander, and of two other Bacas having identified *uNsondo* with "the Creator, the Creator of the earth or world", some *du-bium prudens* might have been raised in BRYANT's mind on whether *uNsondo* was not something more than an "expletive" or an "old chap", &c. I suppose he is right in stating that in English there is no equivalent of *uNsondo* in expressions like *izulu laNsondo*, &c., when he says "for which we have no expression". In German, however, there is, although not in High German; for, e. g., *umuntu waNsondo* is literally 'der Herrgottsker!', *isilima* (fool) *saNsondo* 'der Herrgottsesel'.

To an unpreoccupied mind, most of the foregoing statements, if not all, if referring to *uNkulunkulu*, &c., as Creator, as in genuine Zulu tradition they do, are as clear as answers in a Christian catechism on creation. But striking as these statements on God the Creator are, it is still more striking that Zulu tradition knows Him also as the Preserver of all He has created, under the name *isaNda somhlaba*.

### *UNkulunkulu as Preserver.*

BRYANT gives (o. c., p. 7) a word *is-anda* with three meanings, viz. (1) remnant or remainder left over after the main purpose has been fulfilled, as a small supply of corn . . . remaining after planting; (2) ground plan of, or site got ready to receive a hut; (3) layer of reeds for storing grain upon; the latter he supposes to be restricted to Natal, and borrowed from the Xosas. In reality, it is three different words, viz. (1) *is-anda*, derived from *ukw-ānda* 'increase' (as against *ukw-ānda*), with the basic meaning of 'an increase', as it were, the actual meaning being that under (1) as above; (2) *isa-nda* not *is-anda*) with L on ending *a*, ground plan, site; (3) *isa-nda* (again not *is-anda*) with H on ending *a*, layer, support, of reeds or wood, &c., for storing grain, for supporting a roof, and so on; this word belongs to the Zulu vocabulary as well as the two foregoing. It is the one used in the God-name *isa-Nda somhlaba*.

When old Sihlanu (a Zulu) had mentioned *elikulu iTongo letu* 'our great iTongo' (o. c., p. 98), Mpengula explained, "By using here the word *i-tongo* he does not speak of a man who died and rose again (i. e., he does not use it as synonymous with *i-dhlozi*), but of the 'Layer, Support, on which rests the earth' which (makes stand =) preserves men and beast in being. The earth on which we tread, is (also) an *isanda* 'layer, support'; and the *isaNda somhlaba* 'the Layer, Support, on which rests the earth' is the one by which we live (which if did not exist =) without which we could not exist, by which we do exist." In other words, the Supreme Being figures to the Zulu mind as an *isaNda* 'Layer, Support', just as It did to the Greek as the Atlas who sustains the world on his shoulders.—Mpengula gave a lengthy explanation of the word in question (o. c., p. 98—99) which, after the foregoing, we need not copy. My own investigations have produced two results, viz. (1) that *isa-nda*, as already remarked, is a genuine Zulu word, and (2) that with the Zulus proper, the usual traditional expression is not *isaNda sezwe*, but *isaNda somhlaba* 'the Layer, Support, of the world'.

Having established, so far, that, in genuine Zulu tradition, *uNkulunkulu* = *umVelingqangi* or *umVelakuqalawetu* = *uNsondo* is the Creator of men and all things, and as *isaNda somhlaba* their Preserver, it is but natural that we turn now to the chief product of creation: *ukúlukúlu* or *unkúlunkúlu*.

### Creation of man.

The first thing to state is that, in spite of, and in contradiction with, genuine Zulu tradition in which *uNkulunkúlu* is something very different from *unkúlunkúlu*, it is part and parcel of Zulu paganism to have confounded, to a certain extent, the Creator with man created, a fact testified to also by the



two original God-names *umVelingqangi* and *uNsondo* having been turned into the names *um-velingqangi* and *u-sondo* of the first man = *u(n)kúlu(n)kúlu*. From the time when the true sense of *uN* in *uNkulunkulu* was no longer understood by the mass of the people, the door was opened to mixing up, in popular error and ignorance, two names so near one another as *úNkulunkúlu* and *unkúlunkúlu*. Not knowing the literal meaning of *uNsondo*, we cannot judge how far it lent itself easily to such a confusion; but *umVelingqangi* did. For, considering the literal sense of the word, Adam was also a 'he-who-was-before-me', although only in the limited sense applicable to a created being. So it was also with *uHlanga* and *umDabuko*. Other God-names, as *umDali*, *umEnzi*, *uZivelele*, *inKosi epezulu*, did not lend themselves to confusion, and actually were not applied to *u(n)kúlu(n)kúlu*.

Another preliminary remark is a conclusion drawn from the traditional formula *uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni*, or, for that, from any such statements as *uNkulunkulu wadala* or *wenza abantu*; for no one can help seeing that the subject *uNkulunkulu* is, and must be, something different from the object *abantu*, and vice versa. Now, if in such sentences *úNkulunkúlu* were = *unkúlunkúlu*, we would have the absurdity of man having 'made men come into an existence of their own out of the origin, i. e., out of the earth', or of man having 'created, made, men', whereas, as we have heard already, genuine Zulu tradition says that *uNkulunkulu* made the *uhlanga*, and out of it, He made the oldest blood-relation, the *u(n)kúlu(n)kúlu*, come into an existence of his own. And the same Zulu tradition, on the one hand, attributes no creative power to man nor even to the *amadhlozi*, and, on the other, loudly declares that men came into being from the oldest blood-relation, from the *u(n)kúlu(n)kúlu* by way of generation.

Now we are ready to listen to what Zulu tradition knows of *u(n)kúlu(n)kúlu*.

Ngqeto said (o. c., p. 34), "The old ones say, 'The protoparent (*unkúlunkúlu*) came into existence, and made men come into existence. He came into existence out of the reeds (recte: out of the origin, the earth), he came into an existence of his own out of the reeds (the earth)." After relating that no one knows any longer where those reeds are, he continued, "They (sc. the old ones) say they speak the truth: the reeds (the origin) do exist. . . . Tradition has it that the protoparent came into existence, and begat men, he made men come into being by way of generation. . . . They do not say that that *unkulunkulu* (i. e., the first blood-relation or protoparent with regard to mankind in general, as against the *onkulunkulu*, the protoparents of the several tribes or clans) who came forth from the reeds, is (still) living, they say the *unkúlunkúlu* who came out of the reeds, is no longer here (on earth); they say 'We don't know where he is?'"

Mfezi, after having stated practically the same, added (o. c., p. 36), "Some say men were belched up by a cow (an idiomatical saying, used even at the present day of a very nicely built person, which means 'they came into being as fullgrown fine, handsome human beings—is this not true of the biblical Adam and Eve?'); others say (quoted once before) they came into an existence

of their own out of a rock that split into two, and came out of it. God (*uN-kulunkulu*) split them out of a rock."

One of two Bacas stated (o. c., p. 42), "The protoparent (*unkülunkülu*) came out of the reeds (the origin, the earth), and so did the wife too. They share the same name of protoparent (*unkülunkülu*). . . . Men had their origin from the protoparent by way of generation. 'He-who-was-before-me' (*umvelingqangi*) is the same as 'the protoparent' (*unkülunkülu*). The earth did exist before the protoparent came into being (quite biblical again—The Author). . . . All things came out from the reeds (the earth), together with the protoparent. Everything, also the game and the sorghum, everything came forth together with the protoparent."

Nzukurzonke said (o. c., p. 44), "There came into being a man, and then a woman. Both are called 'protoparent' (*unkülunkülu*). They came into being out of the origin, that origin which is in the water (recte: the earth). The origin was made by *umVelingqangi*. . . . He made the origin, and the origin made come into being the protoparent and his wife. The protoparent begat the primeval men." Continuing, he predicated *uku-zala* 'beget, give birth' of both *umVelingqangi* and the origin (*uhlanga*), a clear sign that he used *zala* not in its proper sense; for, certainly even in his own mind, 'the origin which is in the water' did not figure as a human being, therefore neither *umVelingqangi* did.

Gxumela stated (o. c., p. 46), "When our fathers told us, saying that they had been told too, that 'The first that came forth, was a human being (*umu-ntu*) which was a man (*in-doda*), and afterwards a woman. After that, a cow came forth, it came forth going with a bull; after that, a female dog, and after her a male dog; after that, all the smaller animals as we see them now, and also the elephants, all in pairs. After that, came forth the sorghum . . . When man came into an existence of his own, he said referring to the doings in the reeds, they had not seen their coming into being (of course!). They simply found themselves, all of a sudden, crouching in the reeds, without seeing anyone who made them come into being.' As to what those reeds were doing when they (sc. men) came into being, tradition says, they burst open (*wa-quma*, as against CALLAWAY's "swelled"), and when it had broken open (*u-dabukile*, as against his "burst"), they came forth. And then broke open (*kwaseku-dabuka*, as against his "broke off") that (sc. *u-hlanga*) of the cattle, and so on of all animals." Gxumela was inconsistent in speaking first of *um-hlanga*, and then, in the end, presupposing *u-hlanga*, *ulu* when he said *olwenkomo* sc. *uhlanga*. For the rest, the very verbs *uku-quma* "burst" and *uku-dabuka* "break open" presuppose something that could burst or break open, as the earth or a rock, not *um-hlanga* 'reeds'.

Koto (a Zulu) stated (o. c., p. 50), "It used to be said that two human beings (*aba-ntu*) came out of the origin (*uhlanga*). There came out a man, and then a woman. They (sc. the old ones) said also all the works (in Latin *copera*) which we see now, as cattle, food, all the eatables that form our food, came out there."

Bapa's old mother, after relating the creation of sorghum, continued (o. c., p. 52), "We asked 'Where did it come from?' But the old ones said



'It came from the Origin (*umDabuko*) who originated (*owa-dabula*) everything, but we do not know Him (personally, we have not seen Him).' We persisted in asking 'Where is that Origin?' (Why don't we see Him) whereas we can see our kings?' But the old ones said 'no', saying 'These kings whom we can see, there is an Origin who made them too come into being'. But we insisted again 'Where is He? He is not seen. Therefore where is He?' But we heard our fathers say, while pointing towards heaven, 'The Origin of everything is in heaven (or above). And there is a nation of people there too.' As to this last statement, I may remark incidentally that I myself heard, long years ago, of such 'nations in heaven or on high'. Proceeding from the expression *kwezi-pezu*, I asked my interlocutor, an old native woman, "*izini?*", i. e., "What kind of things of the *izi*-class?" She replied at once "*izizwe ezipezu*", i. e., 'nations in heaven or on high'.

On p. 678 (1923—1924) of this treatise, we have quoted SCHNEIDER's reference to a tale related by BLEEK, "in which God (*Unkulunkulu*) rose from below, in Zulu belief the seat of the spirit world, and created . . ."; "from below" is in Zulu *pansi*. And in CALLAWAY's book (p. 40), Shunguyiwane states, "Others say, '*Omunye unkulunkulu wavela pansi, omunye wehla nenkungu pezu*.'" *Prima facie*, Shunguyiwane corroborates BLEEK's tale; for the first part of the text might be rendered with "One *unkulunkulu* came from below." Much depends on the real meaning of *pansi*. It is usually termed an 'adverb', philologically it is a prepositional phrase, consisting of the preposition *pa* + obsolete noun *in-si* (the stem of which appears in other Ntu languages as *ki*, as also in Sumerian) 'earth, ground', meaning therefore literally 'in, on, at; to; from; the earth or ground; and therefore also 'below'. To *pansi* corresponds *pezu*, of prep. *pa* + *i-zulu* 'heaven', literally 'in, to, from, heaven', and therefore also 'above'. The first part, therefore, of the above text, may mean as well "One *unkulunkulu* came forth from the earth", to which corresponds the second "the, or an, other came down in a (mist=) cloud from heaven". In accordance with general native tradition, the first can but be *unkulunkulu* 'the first man'. Thus, by interpreting *pansi* in its proper, because literal sense, we arrive at a literal corroboration of the conclusion obtained by means of an indirect method (p. 362 sqq.), viz. that the *uhlanga* 'origin' out of which *uNkulunkulu* made men come into an existence of their own, is the earth. The other *unkulunkulu* who came down from heaven, cannot be *unkulunkulu* since genuine as well as spurious Zulu tradition is unanimous in letting him come into being somewhere *pansi* 'below', be it out of the earth, or of reeds, or of water, or of the ocean. Therefore it can but be *uNkulunkulu*. But at present we are not to occupy ourselves with the tradition related by Shunguyiwane in connection with the above text, which may possibly represent a case of theophany.

Old Bebe said (o. c., p. 56), "The protoparent (*unkulunkulu*) was black, for we see that all those from whom we descend, are black, and have black hair. They practised circumcision, because the protoparent gave the command, saying, "Let men circumcise, so that they be no mere boys. Also the protoparent himself practised circumcision, for he commanded us to do so."

Another informant, Nolala, without touching the question of what colour the first man was, said (o. c., p. 38), "When I, Nolala, was still quite a little boy, I heard a tale from Noqopoza, an old man, a relation of ours. He said, 'In the beginning, there were two women in the reeds (recte 'origin'). One gave birth to a white man, the other to a black man. Both these women, tradition says, are those who share the name protoparent (*unkûlunkûlu*) of primeval men." It would be very interesting to know how far the tradition dates back. Three different times may be in question. One would be that of the settling of the white people among the Zulu speaking population, that is, the first quarter of last century; but this, I believe, is too near, considering that Noqopoza, was an old man when he told the informant Nolala the tale; that would bring us at least to the beginning of last century, if not beyond it. Another date of the origin of this tradition might be the time when news of white men (Phœnicians, Portuguese) having rounded the Cape, or else of the settling of the white people at the Cape, reached the Zulu speaking natives. A third series of dates would bring us much farther back: the forefathers of the Zulus may have had intercourse with white-skinned people, at different times, and at different places, or else the knowledge of the existence of white races goes back to primal tradition ('Urtradition').

Of the several traditions centring round the *unkûlunkûlu*, as put down by CALLAWAY, I propose to quote only one more, viz. that which reminds one of Gen. ii, 19—20. "Two Strangers" stated (o. c., p. 44), "He (sc. the protoparent, *unkûlunkûlu*) saw the sun already fully formed and said, 'Here is the light which will shine for you that you may see'. He saw the cattle and said, 'Here are the cattle. Come into being to see the cattle which will be your food, so that you can eat meat and sourmilk'. He saw the game and said, 'This is the game of such and such a name. That over there is the elephant, that other the buffalo'. He saw the fire and said, 'Kindle it, and cook, and warm yourselves, and eat meat cooked by means of it'. He saw every thing and said, 'This is called so-and-so, and that so-and-so, down to the last'."

Before taking leave of the subject of *ûNkulunkûlu* and *unkûlunkûlu*, we must still listen to what the natives themselves have to tell us of

The moral relations between *ûNkulunkûlu* and the race of the *unkûlunkûlu*.

To begin with the lapse into heathenism, Mpengula, though not reliable in all ways, described it quite aptly. He said (o. c., p. 20) the natives do not worship *uNkulunkulu*, nor, although they used to say that all the several things were made by Him, do they thank him for them; on the contrary, "they took them away from *uNkulunkulu*," and made of them "things of he *amadhlozi*". "At first," he continues, "we saw that we were made by *uNkulunkulu*, but when we fell ill, we, nevertheless, made no mention of Him nor asked anything in prayer from Him", but turned for help to the *amadhlozi*.

In another statement (*ibid.*, p. 26), he hit upon a point only too well, and too sadly, known to the missionary. He said, "If there is a prohibition saying 'Such and such a thing, it is not proper to do; if you do it, you disgrace your-



self', we do it all the same, telling ourselves, (Why shouldn't we do it) since this thing has been made by *uNkulunkulu*? Therefore where is its being bad?" Then he illustrates this attitude towards polygamy—how could they deprive themselves of such "fine food" (read 'fine women'), it being there in such quantities and all having been made by *uNkulunkulu*? And once more he says, "If one find fault with us, asking why we do such and such a thing, we shall retort at once, 'But if it is bad, why has God made it?' And the other gives in." The climax of this attitude is expressed in the current phrase "*Angizenzi, ngenziwa*", with which the native excuses his wrong-doing. The sense of this phrase which cannot be rendered literally, is "I am not active, I am passive", i. e., I cannot help sinning.

A similar attitude is revealed in the answers given by "a Zulu Refugee" (o. c., p. 84), remarkable also for another reason. The interview was opened, on the part of CALLAWAY, with a question that sounds quite natural to a European ear: "Who is *uNkulunkulu*?" To such a question we Europeans expect a definition in answer. But its literal Zulu equivalent which was actually used by CALLAWAY, viz. "*UNkulunkulu ungubani na?*", means to the native "What is the name of *uNkulunkulu*?" If a definition was expected, it had to be '*UNkulunkulu uyini na?*' 'What is *uNkulunkulu*?' In any case, to the native '*UNkulunkulu ungubani na?*' is as puzzling as 'What is the name of Napoleon?' to a European. Taking this into consideration, we shall easily understand why the Zulu in question answered at first evasively, whereas, after the first two evasive sentences, he became very definite. His answer was, "We don't know *uNkulunkulu* (perhaps implying: Our knowledge of Him is much too small than to enable us to answer any such questions). I don't know *uNkulunkulu* (sc. personally: I have never seen him). I point to heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'. Asked then whether the natives "worshipped" (*bambonga*; the word means 'praise, thank', and 'sacrifice' to) *uNkulunkulu*, he replied, "Yes, they do. We love *uNkulunkulu* for our eating sorghum (i. e., drinking sorghum-beer), for our eating sourmilk, for our slaughtering cattle, for our eating mealies and sugar-cane. We love *uNkulunkulu* for his ordaining that we should take ten wives. We love *uNkulunkulu* for his saying we should eat meat. This same *uNkulunkulu* did wrong by ordaining that we should be killed (in native thought, not only by means of weapons, but also by that of any sickness) and die, and by his saying that we are to die and not rise again. Yes, He did do wrong by ordaining our dying without rising again. *UNkulunkulu* is good on the ground of His ordaining the payment of our cattle in dowry, and so to get a wife in exchange. We love Him also for the following reasons: that we eat ground-nuts and *umhlaza*-tubers, and drink our beer, and eat game." Part of the foregoing sounds, undoubtedly, blasphemous, but I don't believe he intended any blasphemy, although, no doubt, he meant the true God: "I point to heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'." Confronted by such a blunt statement, quite divergent from his foregone conclusion that *uNkulunkulu* could in no case mean the true God, CALLAWAY was evidently nonplussed, and he would have done better not to make such a futile attempt to divest the statement of its obvious sense, as he did by supposing, in a foot-

note, that his informant "thinks he must refer to the legend of the ascent of Senzangakona (Zulu king, father and predecessor of Tshaka) into heaven". Members of the royal Zulu family who had their traditional knowledge from a son (king Mpande) and grand sons of the very Senzangakona, ridiculed the idea of the "Zulu Refugee" having had before his mind their great-grand-father Senzangakona 'because no genuine Zulu would ever dream of attributing what belonged exclusively to *uNkulunkulu*, the Maker, to any mere man, even though he be a king'. For the rest, anyone conversant with genuine Zulu tradition, be he a native or a European, knows that, to select only one point, the message of life and death to which the Zulu Refugee alluded, came from *uNkulunkulu*, not from Senzangakona, or, for that, from any Zulu king.

Having identified, so far, (1) *uNkulunkulu* 'the All-Great God in Heaven' with (2) *umVelingqangi* 'He-who-was-before-me', (3) *umVelakuqalawetu* 'He-who-was-before-us', (4) *uNgunanapakade* 'the Eternal', (5) *uSimakade* 'the Eternal', (6) *uNsondo*?, (7) *umDali* Creator, (8) *umEnzi* Maker, (9) *umDabuli* 'He who made come into existence of one's own out of something', (10) *umDabuko* Origin, (11) *uHlanga* Origin,—already a fair number of God-names for a people 'once upon a time' credited with none at all—, we are yet far from having given all the traditional Zulu God-names, although happily they will not take up as much space as the foregoing eleven.

#### *UNkulunkulu = inKosi epezulu.*

Many a reader may have been wondering why in this, the positive part of our study, we have not brought up *inKosi epezulu* 'the Lord in Heaven' or 'the Lord above' before. One reason was that we deemed it advisable not to give this name more prominence than the natives actually do (o. c., p. 51). And probably the reason why they do so, was our second reason: the name in question is, as a rule, not used by them in connection with creation. Although there is not the least doubt on *inKosi epezulu* being in their mind one with *uNkulunkulu*, *umVelingqangi*, *umEnzi*, &c., all the same it does not occur in the old "texts". No native, in accordance with the actual usage of the language, will say '*InKosi epezulu yadabula abantu ohlangeni*', but invariably "*UNkulunkulu wadabula...*", nor '*InKosi epezulu yadala, yenza, yabumba, abantu nezinto zonke*', but "*UNkulunkulu, or umVelingqangi, or uNsondo, wadala...*" "God created, made, formed, men and all things", or "*UmEnzi wenza abantu...*" "The Maker made men...", or "*UmBumbi wabumba abantu...*" "The Former formed men...".

The point under discussion can be illustrated also from passages in CALLAWAY, o. c., if they be only rightly understood. Thus Mpengula, after having stated, (o. c., p. 22), "This Lord in Heaven we have not heard of from the white people", in the course of the same statement, said, "But that Lord in Heaven, of whom we knew because the heaven thunders, in accordance with our saying, 'The Lord is playing', we don't say that He had His origin from *uNkulunkulu*. Of *uNkulunkulu* we say that He is the beginning. As to the Lord, we don't know that which He is and does (i. e., tradition tells us no



special details) except that that saying concerning heaven (sc. 'The Lord is playing', &c.) has remained with us. We know nothing of His life or of the kinds of His ruling. It is that smiting of His (sc. by means of lightning and thunder) which we knew, in accordance with what we use to say to one who shows fear (sc. while a thunderstorm is going on) 'Why are you afraid, when the Lord is pleased to play? In what have you wronged Him?' That's all. This our knowledge (sc. of the Lord in Heaven) is not on the same level as that of *úNkulunkúlu* (as against CALLAWAY's "There is no connection between . . ."); for of that of *úNkulunkúlu* we can give some account, while we can give not much of an account, only little, of that of the Lord. What we know best, is what concerns the *unkúlunkúlu* (protoparent), because he was here on earth; the stories, therefore, which concern him, we can (easily) tell. (By reconsidering the original text, I have arrived at the conclusion that the foregoing passage cannot possibly be referred to *úNkulunkúlu*, as I did in my re-edition for besides the above clause "because he was here on earth", there is the fact of Mpengula having differentiated three degrees of knowledge: regarding *úNkulunkúlu* he used *singaku landalanda* 'we can give some account'; regarding *inKosi epezulu* he said *singekulanda kakulu* 'we cannot give much of an account'; in the third case, he used the intensive form *sazisa*, thus expressing a superlative degree of knowledge 'we know thoroughly' or 'best'; now, if this were to refer to *úNkulunkúlu*, it would be a flat contradiction of the previous *singakulandalanda*—The Author.) The sun and the moon we (gave =) attributed to *úNkulunkúlu*, and as there is heaven, we attributed it too to *úNkulunkúlu*. But that Lord, although He dwells there, we did not say that it is his, because we said, 'Everything has been made by *úNkulunkúlu*. . . We (sc. differently from you missionaries) did not say that the Lord made all things, we used to say only 'uNkulunkulu (made all things)'." In other words, Mpengula said 'We natives do not use *inKosi epezulu*, but *uNkulunkulu* as subject in such sentences as the above, where the predicate is 'made all things'.—Very likely also the following words of Gxumela's (o. c., p. 46), "The old ones did not say that in heaven there is a (or 'the') Lord", have a similar sense. For, considering that 'the Lord in Heaven' is known among all natives, Gxumela could not mean to deny this knowledge. His whole statement was on creation, and with creation before his mind, he denied that the old ones attributed creation to 'the Lord in Heaven', that is, that they, in the traditional phrases, made Him subject to the predicate 'create' or some of its equivalents.

This is precisely the chief reason why we may assume that *inKosi epezulu* is of comparative recent origin, and this fits in with our assumption that *uN*, when no longer understood by the bulk of the people, was translated into relatively modern Zulu with *inKosi epezulu*. On the other hand, it was but natural that the name *inKosi epezulu* (of *a-i-palizulu*), once given, was thenceforth connected with *izulu*, not only in its primary sense of 'heaven' and therefore also 'above', 'on high', but in its secondary of 'thunderstorm' and 'lightning' too.

I am not going to inflict on the reader all that has already been said on

*inKosi epezulu* (p. 560 sqq, 1925). But some points have not been referred to yet.

As to the age of the name, old Koto (a Zulu) said (o. c., p. 50), "It was always said (*vela* in "*sivele kutshiwo*" is an auxiliary, expressing the sense of 'always'; literally 'when we came into being, it was already said') 'The Lord is in heaven'. This is what we heard up from infancy: when the Lord was pointed to, He was done so by pointing to heaven. We were not told His proper name (*i-bizo* is the equivalent of our personal or baptismal name), but only the saying 'The Lord is in heaven'. We were told 'The Origin (*umDabuko*) of the world is the Lord in heaven'. When I was growing up, it was said the Origin of the world is in heaven (*pezulu*), while (sc. when saying so) the people always pointed towards heaven." Bapa's old mother said the same of *uNkulunkulu* (o. c., p. 54), "*UNkulunkulu* is the very one who is in heaven (*pezulu*)." As the reader will remember, also the 'Zulu Refugee' said (o. c., p. 84), "I point towards heaven and say 'Here is *uNkulunkulu*'."—Also Fulatela testified to the great age of the name *inKosi epezulu* when he said (o. c., p. 14), "When we were with the Boers, they did not tell us that the Lord is in heaven. What they told us, was that we black people were to burn, that we have no soul..." As it is useless to multiply statements of this kind, we prefer to produce another proof of the great age and the general importance of the name in question, viz. the fact of the Zulus taking their most solemn oath by 'the Lord in Heaven', more solemn even than that by the living king (*inkosi*). The one who is taking it, either spits lightly on the tip of his right forefinger, or takes with it a little spittle from his tongue, points with it heavenwards, while saying *inKosi epezulu* 'by the Lord in Heaven', and some will immediately make the gesture of cutting the throat saying *qwi*. I know that there are some who allege that this form of oath was introduced by the Boers or other Europeans. But what would have prompted Europeans of any kind to 'introduce' the ritual use of spittle, entirely absent from ceremonies otherwise performed by Europeans when taking a solemn oath, even more or less abhorred by them, but quite familiar to the African Ntus, as also to non-Ntu peoples like the Masai. Again, what would have prompted the Europeans in question to make the natives use *inKosi epezulu*, since even the first missionaries, as already said, were unable to find out any of the Zulu God-names, and therefore introduced the non-Zulu *uTixo*?

Most of the several authors have quoted the traditional phrases, used by natives while a thunderstorm is going on, as "The Lord is playing. Why are you afraid? In what have you wronged Him? What of that which belongs to Him, have you 'eaten' (appropriated)?" and the like—phrases still alive as much as they were perhaps thousands of years ago. But other matters connected with the Lord in Heaven are, I believe, not so generally known.

We have already alluded, in another connection, to the following. Comparatively modern heathenism ascribes power over lightning and hail to the magician or witch (*umtakati*). But the older traditional belief in the Lord in Heaven is still so strong that, if someone has been killed by lightning, the natives will, in naive inconsequence, say in one breath "So-and-so has been



taken by the Lord", and "So-and-so had the lightning sent to him by So-and-so (the supposed male or female witch)." Old Bebe stated (o. c., p. 58), "When (heaven =) lightning has struck cattle, this is no occasion for grief. It will be said 'The Lord has slaughtered from among His food-supplies', or 'Is it your property, forsooth!, is it not the Lord's? He is hungry and has slaughtered at his pleasure'. If a kraal has been struck by lightning, or it be a head of cattle that has been killed, it will be said 'This kraal will have blessings'. If a person be struck, it will be said 'The Lord has found fault with him or her'." Quite differently, in certain parts of Natal it is believed to be a distinction to be 'taken by the Lord'.

Quite in accordance with this deep-rooted belief that to be struck by lightning is to be 'taken by the Lord', no native will interfere with any person or animal so struck. Long years ago the present writer, then still quite innocent of any knowledge of the *inKosi epezulu*, was called to a native catechumen who had just been struck by lightning. I found him dead. My inquiries elicited that he had been touched but by a so-called 'cold' stroke. When I tried to remonstrate with the heathens and Christians present, for not having saved him by administering some emetic, say milk, they, in evident consternation, replied, "How could we have dared to, since he was taken by the Lord?"—Similarly no beast killed by lightning is eaten by natives, exceptions having been met with only quite recently. Beef is, otherwise, the acme of gastric pleasures to the native. To measure the strength of their belief that it is the Lord who has taken such a beast, one must have witnessed with what relish they do away with veritable heaps of beef, if they have the opportunity.

There are further consequences of this belief. For no one "taken by the Lord" the customary 'dirge' (*isi-lilo*) takes place. Nor is he buried, as otherwise he would be, at home with the other *abapansi*, the literal equivalent of the Latin *inferi* 'those who are below'. Nor can he be received into the number of the *amadhlozi*, for the simple reason that one taken by the Lord cannot possibly be "brought back" (o. c., p. 29).—From one part of Natal there is an authentic report of the way in which those who have been taken by the Lord are buried there. The native way of greeting is to raise the right hand and point upwards with the forefinger. Now, one taken by the Lord must be buried in such a manner that his right forefinger appears above ground, so as to enable him to show reverence, even after death, to the Lord who has taken him.

Finally we must remember that this belief of the Zulus in the Lord in Heaven, is not solitary in the Ntu field, there being two identical God-names, viz. *At-e-mit* and *mo-To-nda-use*, as recorded by JOHNSTON (see p. 572, 1925)—patient research work may unearth more—, and besides, again according to JOHNSTON (o. c.), there being "180 Ntu peoples which have for their name of God words identical with those used by 214 Ntu peoples for heaven" (see p. 571, 1925), all of them identical in meaning with Sumerian *Anu* and Zulu *uN(u)* 'God in Heaven'.

If CALLAWAY had been aware of all this, I rather believe that he would not have allowed his preconceived ideas nor his bias against COLENSO, to

carry him so far as to conclude his Appendix on "The Lord of heaven" with the following words:—"It appears, therefore, that in the native mind there is scarcely any notion of the Deity, if any at all, wrapt up in their sayings about a heavenly chief. When it is applied to God, it is simply the result of teaching (?). Among themselves he is not regarded as the Creator (recte: He is not used, in the old traditional phrases, as subject to the respective predicates (o. c., p. 99), nor as the Preserver of men; but as a power, it may be nothing more than an earthly chief, still celebrated by name (which?—one of his informants stated expressly that tradition gives Him no *ibizo* 'personal name', p. 100),—a relic of the king-worship of the Egyptians (!); another form merely of ancestor-worship (!)."

Five more God-names are connected with *inKosi epezulu*.

#### *UmZimu.*

One is *umZimu*. Formerly this word did not figure in my list of the Zulu God-names. In the meantime, however, I have arrived at the conclusion that in the only expression in which it occurs in Zulu, namely *inkomo yom-Zimu*, it is not *um-zimu* in the sense of *i-dhlozi* 'spirit of a dead blood-relation', but is actually one with *inKosi epezulu*, under the special aspect of His being the one *onisa izulu* 'who makes the heaven rain'. Be it noted here, in parenthesis, that *uku-na* 'to rain', of which (*uku-na-isa* =) *uku-n-isa* as in the foregoing *o-n-isa*, looks remarkably like Sumerian *na* 'heaven' (one with *an*; DELITZSCH, Gloss., p. 195).—I need not say that Zulu *um-zimu* is one with the wide-spread *mu-zimu* and its several equivalents, as *mu-rimo*, *mo-dimo*, &c., used by one part of the respective peoples for 'God, the Creator', and by the other for 'the spirits of the dead (*amadhlozi*)'. Further, while ten peoples use *muZimu* or some of its equivalents for 'God', there are five others, who use it for 'heaven' (see list p. 571, 1925). Therefore, on general Ntu grounds, there is nothing to prevent *umZimu* being used by the Zulus as a God-name. The proofs that it is actually so used, are based on Zulu grounds. First, in Zulu *um-zimu* is not in use as a synonym of *idhlozi* or *i-tongo*. Secondly, in genuine Zulu tradition, there is only an *inkomo yom Zimu* 'a (sacrificial) beast of the (one) *umZimu*', not an *inkomo yem i zimu* (as added by BRYANT, Dict., in parenthesis) 'a beast of zimus'. Thirdly, at the solemn rain-sacrifice, according to my information, no mention at all was made of the *amadhlozi* in the customary prayers [*ukutandu(la)za*], they being addressed exclusively only to *umZimu* or else expressly to *inKosi epezulu*. And my information is supported in an interesting way by what two genuine Zulus had to tell CALLAWAY. We begin with old Bebe's respective statement (o. c., p. 58). "*Uma lomile* (in full it would be *Uma izulu lomile*)," he began, that is, "When (the heaven is dry =) there is a great drought, the kraalheads and chiefs come together and go to (not, as CALLAWAY translated, "to a", but to 'the black king' as opposed to the white king, the king of England) the Zulu king. They (sc. when before the king) speak, the subject being to petition for rain (sc. because all the usual means of obtaining rain through magical 'medicines' and rain-doctors have proved fruitless, they apply to the king for



the performance of the solemn rain-sacrifice). The purpose of their petition is (that the king give the order) that each kraalhead keep ready a black ox, not a white; not that all be sacrificed, they being sacrificed but by the mouth, it being only one that is actually sacrificed, while the other remain untouched (wherefore the traditional formula is *i n komo yomZimu* 'an or the beast of . . .', not *i z i n komo zomZimu* 'the beasts of . . .'). Original tradition had it that the rain comes from 'the Lord', and the sun, when rising, comes from 'the Lord', and the moon shines with a white light at night-time in order to enable men to walk without coming to harm." CALLAWAY adds in a footnote, "It is supposed that black cattle are chosen because when it is about to rain the sky is overcast with dark clouds (it is one of the numberless instances of 'magic homoeopathy' as I would call it—The Author). When the ox is killed, its flesh is eaten in the house, and perfect silence is maintained till the whole is consumed, in token of humble submission to the Lord of heaven, from whom, and not of the chief, the rain is asked . . ." Old Sihlanu said (o. c., p. 94), "There was the tradition on the Lord in Heaven, that is, relating to rain, viz. relating to our prayers when we prayed for rain. This does not date even from Tshaka (sc. though many things date from him), prayers for rain having been in use also with those living in primeval times. But what Tshaka did (*ujike* was not recognised by CALLAWAY as what it is, viz. an auxiliary), was that he surrounded the occasion at which he prayed for rain, with an immense ado. He summoned the people, the great 'senate' of the chiefs (in Zulu proper, *abanumzana* are what in Natal are *amakosi*). He ordered them to bring black oxen, black sheep and rams (a very interesting particular, proving, at the same time, that the sacrifice was not offered to the *amadhlozi*, for whom only cattle and goats can be sacrificed, because they 'speak' (low, bleat) when being stabbed, while the sheep do not—The Author). Finally (*Waza*) he prayed, took up the counterpart of the national anthem (which see below; o. c. my Zulu grammar, p. 653; CALLAWAY did not grasp the proper meaning of *wavuma ingoma* "he sang a song"), and thus he prayed to 'the Lord in Heaven'. He told his ancestors (*okoko*) to intercede with 'the Lord in Heaven' for rain. And indeed! the rain came. The national anthem: (*Soli*) *I ya wu. Awu. O ye i ye. (Chorus) I ya wo*. Those cattle are the cattle of *umZimu* . . ." Then follows a lengthy description of how they were sacrificed and eaten. Tshaka, doing things in grand style, did not follow the custom of sparing all but the one *inkomo yomZimu*, but made of the other beasts a great feast. CALLAWAY added in a footnote, "The cattle of *umzimu*', that is, of the *itongo*—especially dedicated to the *itongo*. Capt. BURTON mentions a word very much like this, as being used for Ancestral Ghosts, Muzimos, among the people to the South-East of Dahome." I believe only his preconceived tendency—one might call it a mania—to refer everything, even in the face of convincingly clear statements to the contrary, in this case to 'ancestor-worship', and exclude any reference to a being different from, or higher than, those 'ancestors', explains how he could so flagrantly contradict the very words of Sihlanu. Sihlanu made a clear distinction between "the Lord in Heaven" and Tshaka's "ancestors", saying that Tshaka wanted the latter to intercede with the former

for rain. If the word *um-zimu* were used at all by the Zulus synonymously with *i-tongo* and *i-dhlozi*, these ancestors would be the *imi-zimu*; but Sihlanu neither called them *imizimu*, referring to them as *o-koko*, nor did he say *Lezo zinkomo ez e m i zimu* 'the cattle of the spirits of the dead', saying, as he did, *ez o m Zimu* 'the cattle of the being called *umZimu*'. For the rest, if one reads Sihlanu's statement with an unpreoccupied mind, and therefore takes them as they stand, they admit of but one conclusion, viz. *umZimu* = *inKosi epezulu*. And had CALLAWAY not gone as far as Dahome, but only to the Sutus, the next neighbours of the Zulus, or, nearer again, to those Sutus who had been incorporated by Tshaka in his kingdom, he would have found that with them the Zulu *umZimu*, in the form *moDimo*, is their principal God-name.

*uDumakade.*

The second is *uDumakade*. Its etymology is quite patent: *u Duma-ka-de*; *ukuduma* means 'thunder', *ka-de* is preposition *ka* > *ku*, and the adjective *de*, in its temporal sense of 'long ago, far off'. The literal meaning, therefore, is 'He who thunders since long, far-off times', and the idiomatic 'He who thunders ever since the beginning'. This God-name belongs to a class of proper names I would call 'titles of honour' (*izi-bongo*), as does also the following.

*UMabonga-kutuk-izizwe-zonke.*

The third closely related to the foregoing, sounds *uma-Bonga-kutuk-izizwe-zonke* 'He who roars (*uma-bonga*) so that (in Zulu expressed by the subjunctive) all nations (*izizwe zonke*) be struck with terror (*ku-tuk* for the full form *ku-tuke*)'.—No distance, then, of space, and none of race, is wide enough to divide the one human kind in the face of elementary truths: the 'Odin' of the Anglo-Saxons at the European end of the world, re-appears at the African as *uDumakade* 'the Thunderer...' and *umaBonga-kutuk-izizwe-zonke* 'the Roarer...'.  
*uGugabadele.*

The fourth is *uGugabadele*. For a long time the present writer himself was at a loss whether to believe those who persisted in holding that it was one of the traditional God-names, or those who, like BRYANT in his Zulu-English Dict. (p. 753), held that it was of Christian origin. BRYANT has (l. c.), "*uGugadabele*, *isibongo* or praise-name given to God by the early Christian Natives of Natal on account of His answering their prayers for rain, etc., literally: He to whom one kneels and gets his heart's desire." I knew the name for long years without detecting the philological impossibility of the foregoing translation, until, in a conversation with a native, my attention was drawn upon it quite casually. The fact is that the re-translation of 'He to whom one kneels and gets his heart's desire' or rather 'He to whom people kneel and get their heart's desire (*ba dele*)' is not *uGuqa-badele*, but *uBa-guqa-badele*, while the true literal meaning of *uGuqa-badele*, is 'He who goes down on his knee, and they have enough of it'. So far, I knew only that the origin of *uGugabadele* had nothing to do with a more or less miraculous fulfilment of prayers addressed to God. The true explanation came from a very



different quarter. Those conversant with things native, know that in families in which medical science ('medical' in its ordinary sense as well as that of magic) is hereditary, one may look for thorough knowledge of language and tradition. It was a member of one branch of them, called "*abafana bezulu*" "boys of heaven" because their special profession is to deal with thunderstorms and lightning (*izulu*), from whom, in the course of a conversation, I elicited quite casually the following titles of honour (*izibongo*) which they are taught to address to the *izulu*, or rather to the *inKosi epezulu*, when actually engaged in conjuring a thunderstorm:—"Hamba *nKosi yenkosi*, hamba *Somnganiso*, hamba *Guqabadele*..." "Move away Thou Lord of the lord, move away Thou Greatest of Friends, move away Thou 'who needest but go down on Thy knee, and they (Thy adversaries) will have enough of it' . . .". The first title *inKosi yenkosi* 'Lord of the lord', that is, of the king, is but another version of *uGobangqongqo* 'He who bends down even majesties (kings)', of which later on. The second is a double superlative of *um-ngane* = *um-ngani* 'friend', resulting from magnifying *so* being prefixed and suffixed. The native trend of thought underlying the third, is this. If one wishes to throw his spear with all his might, he, in the very act of throwing it, goes down on his right knee to give himself a firm support. This is well instanced in one of the "titles of honour" of the Zuluking Cetshwayo, *uma-Hlaba-itole-egugile* 'he who stabs the young bull, resting on his knee', that is, with might and main. Applied to *inKosi epezulu*, or, for that, to *uNkulunkulu*, *uGuqabadele* means that all He has to do in order to mete out justice in punishment, is to hurl His spear like a mighty warrior resting on his knee, and all give in (*ba-dele*), all confess themselves vanquished and powerless: He is the irresistible *Deus Vindex*. The old age of this name is guaranteed by its being one of the traditional 'titles of honour' as used by 'the boys of heaven'. And that the natives themselves understand it in the general sense of "the irresistible *Deus Vindex*" is not a personal assumption of mine, but the explanation tendered by them. For the rest, considering the true etymology of the word, and the trend of thought to which it owes its coining, the word admits of no other interpretation; for, irresistibility being clearly given, against whom should He show it if not against those who, by offending Him, have roused His wrath?

### *iLanga.*

A fifth is *iLanga*. The primary literal meaning of *i-langa* is 'sun', of the secondary it will suffice to mention 'sun's heat, sunshine, day'. Such of my readers as are acquainted with the Zulu language or with the literature on the Zulu God-names, will be surprised at my enumerating *iLanga* among them. Therefore, how did I find it out? The answer to an unanswerable question, such as, e. g., 'When will this misery (*ukuhlupeka*) come to an end?', is often the formula-like saying "*Wobuza elangeni* or rather *eLangeni*" "You will put this question to the sun or rather Sun". Being quite accustomed to this saying, I had never thought of asking for an interpretation, until one day, as recently as in 1919, when my native interlocutor used it, I said "Why, by the way, do you natives send people to the sun for an answer? *Ilanga lazi-ni?*"

i. e., What does the sun know?" A smile, saying as much as 'How can one be so ignorant?', was followed by the words "*Kanti siyabatuma kuleli langa elipezulu na?*" "What? do we send them to this sun which is in the sky? But did you really not know that by saying *Wobuza eLangeni*, we send them to *uNkulunkulu*, the Maker?" At that time, I did not know yet that, according to JOHNSTON (see list p. 571, 1925), as many as 110 Ntu peoples use as their God-name words which, with 196 Ntu peoples, mean 'sun'; otherwise I would not have been so surprised as I was, nor so unbelieving. For, although I did not wish to offend the native in question by showing my unbelief, I went to many other natives, feigning an ignorance which had been very real in the first instance, and everyone of them was likewise astonished at my ignorance on such a matter of course, "of course" to the native.—Considering that the literal meaning of this God-name is 'sun', it might be asked why I insert it here, in connection with *inKosi epezulu*. The answer has been anticipated l. c.: "The great majority of Ntu God-names denote, in the first place, 'heaven', and, in the second, things connected with it, as 'sun', &c.", and on p. 572: "As to the other words (sc. besides those signifying 'heaven'), it is a case of *pars pro toto*: sun—heaven—God . . ."—On the same page, it has already been stated that the Ntu peoples do not worship the visible heaven as such, nor the sun, &c. It is either a case of personification, as the *kaLaka* (*k* > *ng*, *laka* = *langa*) of the Nyangwes (JOHNSTON, vol. i, p. 475) 'the Sun-Person', or of applying a word in its original form to a person, as Zulu *iLanga*.—I have not come across any other similar saying or formula in Zulu, besides *Wobuza eLangeni*. Perhaps others will be more fortunate in detecting one or another in which *iLanga* figures as God-name.

#### *UGobangqongqo.*

The further God-name *uGobangqongqo* has been alluded to above in connection with *inKosi yenkosi*. The latter means, as already said, 'the Lord who is lord even over the king', a name very forcible to the native mind, wont to see in the king the very representative of power. The other, *uGoba-ngqongqo*, is even more forcible, because more drastic, meaning, as it does, 'He who bends down even such as are *i(zi)ngqongqo*', an *ingqongqo* being 'one who has quite the mastery over others. To *ingqongqo* belongs the verb *uku ngqo-ngqo-za* 'rap', predicated of one who has thoroughly beaten another in fighting, because custom gives him the right to 'rap' him on the head with his stick as a sign of his triumph. The king is, of course, 'the' *ingqongqo* of a tribe or people, and therefore the word is usually rendered with 'majesty'. *UGobangqongqo*, therefore, that is, 'He who bends down even majesties' is the native mode of expressing the omnipotence of *uNkulunkulu*—one so mighty as to make bow down even the king, the very embodiment of authority and power, can do anything, nothing is too much for him, he is almighty.

#### *ICibi-elinomnqwazi-pezulu.*

Another name, or rather 'title of honour', of *uNkulunkulu* is *iCibi-elinomnqwazi-pezulu*. It must be very ancient, considering that no native



could give an authentic literal interpretation, although they were definite enough in taking the word as a whole for an expression of immensity. In present usage *i-cibi* (aspirated dental click) signifies 'a considerable sheet of water', a lake, and, in poetic language, also 'sea, ocean'. *Umnqwazi*, as contained in *elinomngwazi*, at present means 'a small band worn by married women round the head just below the top-knot (*inkehli*)'. One more or less literal meaning would be 'the Immense Being with the circular band above'. According to another, also approved by the natives, *uNkulunkulu* would be 'the Immense Ocean whose circular head-dress is the heaven (horizon)'.

### *UZivelele.*

The last in my list of traditional Zulu God-names, *uZivelele*, will perhaps cause a considerable wagging of heads; however the name is there, and this is how I hit upon it. Not long before I chanced upon the discovery that *iLanga* was a God-name, I was struck by the word *u-zivelele* in the course of a conversation with a Natal native whose grand-mother had been a sister of the Zulu king Mpande. I forget on what topic we were conversing, but I remember this much that it had nothing to do with the subject of the traditional God-names. Wont to inquire at once after the meaning of words new to me, I asked, "What do you mean by *u-zivelele*?" He replied without the slightest hesitation, "I mean, of course (*pela*), *uNkulunkulu*." I knew enough of Zulu to grasp at once the literal meaning 'He who is of himself'. My next question, therefore, was not 'What does it mean?', but "Do you really mean to say that *uZivelele* is one of the names of *uNkulunkulu*, on a par with such as *umVelingqangi*, *umEnzi*, &c.?" His reply was the simple question, "If it were not, how should I know of it? If I did not know of it from the old ones, do you think I could invent it on the spur of the moment (*bengingaziqambela yini na?*)?" This was in the evening. The following morning I sent a letter to a member of the royal Zulu family, with the two following queries: (1) Do you know of *uZivelele*? (2) If so, what do you know of it? The answer was couched in the following words: "The old ones say of *uNkulunkulu* that He is the *uZivelele* 'He who is of Himself'; proceeding from *umVela-kuqala-wetu* 'He who was before us', *uZivelele* was named after 'Him who was before'."

We know already (p. 353) that *uku-vela*, otherwise 'come forth, come into being, &c.', may also take the place of *uku-ba* 'to be' in forms in which the stem *ba* is not used. Thus *umVelingqangi* is 'He who was before me', and *umVela-kuqalawetu* 'He who was before us'. Now, *uku-zi-vel-ela* means either 'to come into being of oneself' or else 'to be of oneself', the respective form of *uku-ba*, viz. (*uku-zi-ba-ela* ==) *uku-zi-b-ela* being not in use. The name *uZivelele* is formed of the Presentic Perfect (as against Historical Perfect) *ubani uzivelele* 'someone is in the state of being of oneself'. In this way, it appears that *uZivelele* actually signifies 'He who is of Himself', expressing, besides individuality and eternity, *vi verbi* the aseity of *uNkulunkulu*. *UZivelele* is literally the *Ens a seipso* of the Scholastics, as well as the equivalent of the *Yahveh* of the Hebrews, the *Sum qui sum* of the Vulgate.

Finally a word on *iTongo*. I have already referred to the possibility of

it having been, in pre-pagan times, a name of the true God under the special aspect of His being the 'Inspirer'. In CALLAWAY's book, Mpengula (p. 78—82, 99, footnote) and Sihlanu (p. 98) use it evidently of the Supreme Being, in such expressions as *iTongo elikulu* 'the Great *iTongo*' and *iTongo elipezulu* 'the *iTongo* in Heaven'. In my own experience, both heathen and Christian native men spoke of God, at rare occasions, as *iTongo elikulu*. When I asked whether they meant an *idhlozi elikulu*, the somewhat impatient answer was couched in these or similar terms: "But don't you see that I mean *uNkulunkulu lowo owadabula abantu ohlangeni*, i. e., that *uNkulunkulu* who made men come into an existence of their own out of the origin?" But all this is not sufficient to settle the crucial point: has *iTongo* originally been a name of the true God, and then been applied to the spirits of the dead, or else was it originally, like *idhlozi*, a name of the latter, and is now, proceeding from the practical omnipotence of the *umatongo*, by way of comparison, applied to the Supreme Being? On the other hand, the fact that no native will ever refer to God as the *idhlozi elikulu*, whereas, occasionally, He is spoken of as *iTongo elikulu*, seems to point to the probability that *iTongo* was once a God-name before it became a mere synonym of *idhlozi*, at it is now. Under these circumstances, I have not accorded it the same rank as the other in my list of the traditional Zulu God-names.

Having treated at length of the several traditional God-names as well as the terms for 'protoparent', so far as I am cognizant of hem, I suppose the following list will be welcome to my readers.

#### Graphical List of the traditional Zulu

God-names		Terms for 'protoparent'
(1) <i>uNkulunkulu</i> . . . . .	Eternal Creator	<i>ukúlukúlu, ùnkúlunkúlu</i>
the All-Great Un		the oldest blood-relation,
the All-Great God in Heaven		protoparent, male and female,
		first man, first woman
(2) <i>umVélingqangi</i> . . . . .		<i>umvelingqangi</i>
He who was before me		he who came into being before me
(3) <i>umVélakuqálawétu</i>	Eternal Creator	
He who was before us		
(4) <i>uNgúnanapakáde</i>		
the Old One who was old		
from ever and is to last for ever		
(5) <i>uSímakáde</i>	Eternal Creator	
He who is standing firmly		
stationary from ever		
(6) <i>uNsondo</i> . . . . .		<i>unsondo</i>
?		?, first man;
(7) <i>umDali</i>	Eternal Creator	his personal name:—
the Creator		<i>unHlabati</i> : Earth-Being, Earth-Man,
(8) <i>umEnzi</i>		Adam.
the Maker		
( <i>umBumbi</i> )		
He who forms out of clay)		



## God-names

## Terms for 'protoparent'

- |   |                     |           |
|---|---------------------|-----------|
| (9) <i>umDabûli</i><br>He who makes come into<br>existence out of something   | } Origin<br>Creator |           |
| (10) <i>umDabûko</i><br>the Origin  |                     |           |
| (11) <i>uHlânga</i><br>the Origin   |                     |           |
| (12) <i>isâNdâ somhlâba</i><br>the Support of the world<br>the Preserver  |                     |           |
| (13) <i>inKôsi epezûlu</i><br>the Lord in Heaven  | } Lord in Heaven    |           |
| (14) <i>umZîmu</i><br>the Heaven-Being<br>the Rain-Being<br>the 'Rainer'  |                     |           |
| (15) <i>uDûmakâde</i><br>He who thunders from ever<br>the Thunderer   |                     |           |
| (16) <i>umaBônga-kutûk-izizwe-zônke</i><br>He who roars so that all nations be<br>struck with terror, the Roarer  |                     |           |
| (17) <i>uGûqabadêle</i><br>He who need but go down on his knee<br>and they give in, the Irresistible<br>the Avenger   |                     |           |
| (18) <i>iLanga</i><br>the Sun-Being   |                     |           |
| (19) <i>uGôbangqóngqo</i><br>He who bends down even majesties<br>the Almighty   | } Almighty          |           |
| (20) <i>iCibi-êlinomnqwâzi-pezûlu</i><br>the Immense Being with the circular<br>band above, the Immense Ocean whose<br>circular head-dress is the heaven<br>the Immense One |                     | } Immense |
| (21) <i>uZivelele</i><br>He who is of Himself<br>Ens a seipso<br>Yahveh<br>( <i>iTongo elikulu</i> )<br>(the Great Inspirer).   | } Aseity            |           |

In view of the foregoing list, it cannot be denied, I believe, that genuine Zulu tradition knows a great deal more of the true God than the Zulus were credited with, not only by such as were *a priori* averse to admitting any religion at all in the South East of the Ntu field or, at least, any knowledge of the Supreme Being, but also by those who were ready to accept truth wherever, and in whatever form, it presented itself.

In unison with the universal belief of the human kind, it is in heaven (*pezulu*) that the Zulus seek God: *uN*, *inKosi epezulu*. More than that, in *uZivelele* they have a God-name more philosophical and theological, more precise and significative, than any European people can boast of. That He,

and He alone, is the Creator, the Maker, is a matter of course to the average Zulu speaking native, a raw heathen though he be, as much as to any Christian in the wide world. Tradition has further given Him in His capacity of Preserver a very expressive name. Moreover, He is to them the Eternal, the Irresistible, the Avenger, the Almighty, the Immense, and possibly also the Inspirer. In fact, the above list is nothing more nor less than a summary of the treatise *De Deo Uno*, except that there figures no name for 'All-Merciful'. Divine justice is represented, to a degree, by *uGuqabadele*; of Divine justice, however, being meted out after death, no tradition has been preserved.

The Zulu God-names are also quite in keeping with those of the Ntu peoples in general. Besides the *uNkulunkulu* of the Zulus being re-found again in identical forms (*Nungungulu*, *Ngongolo*), their *uN*, *inKosi epezulu*, and *umZimu* are met with again as *muLungu*, &c.; *Zuba*, *Duba*, &c.; *muKurulu*, *Julu*, &c.; *Wasi*, &c.; *moDimo*, &c.; *Les/za*; *Atemit*, *moTondause*; *uNya*; *ka-Laka*; *Papuan*; *Foi*;—their *uDumakade* as *Les/za*;—their *iLanga* as *kaLaka*, *nyAmbi*, &c.; *Zuba*, *Duba*, &c.; *Ho*; *uNya*;—their *umEnzi* as *kaTonda*.

A final objection from the part of some, perhaps many, of my readers may be that there is a good deal of reconstruction in the foregoing treatise, or, at least, that a good deal of it is based on conclusions. As long as conclusions are legitimate, and reconstruction is based upon them, both are beyond exception. Now, my aim, as the reader may have noticed, has been to arrive at genuine Zulu tradition. In this regard, I can vouchsafe, I believe, for (1) having received in my list only such God-names as are preserved in the memory of the bulk, or else of a greater or lesser number, of the Zulus proper and other Zulu speaking natives, or in certain formulas, as *uNkulunkulu wadabula abantu ohlangeni* or *inKosi iyadhlala*, or in solitary expressions, as *Wobuza eLangeni* or *inkomo yomZimu*. (2) I can vouchsafe also for having, all through, drawn from Zulu mentality, without ever having introduced into it any European views. To make quite clear what I mean, let me use a comparison. If you draw water as it wells out from a spring, you have that identical water. If you make a hole just above the spring and pour water had from elsewhere, into that hole communicating with the spring, you will be right in saying that you have drawn water from the spring, but it is no longer that of the spring alone. It will be practically the same if you pour first water into the spring where the water is welling out. And if you draw first water from the spring, and then add some other water, you have again two waters. *Applicatio patet*. In a case like ours where we wish to establish the Zulu notion of God, true science can have but one aim, viz. to ascertain not only what the Zulus actually know of God, but also how they view it, that is, what the several names, formulas, and expressions mean or imply to them. The investigator must be able to put aside, as it were, his European world and way of thought, and receive the information tendered by his Zulu informant, into his Zulu mentality, exchanged for his European, the more passively the better. He must be able, to use another comparison, to view things native through native spectacles, not through European ones.

Having thus been enabled by the natives themselves to enucleate the



genuine Zulu tradition regarding their knowledge of God, do I mean to say that all that has been said of uNkulunkulu versus unkulunkulu, and of all the other God-names, forms the universal 'Creed' of the Zulus proper and the other Zulu speaking natives? Of course, not. And yet all that has been said is there among them, some of it being known pretty well universally, while much of it is not actually present to the individual native, or not known at all to him, while it is to others. For the rest, how much of the Christian notion of God is actually present to the mind of the average Christian peasant or carpenter or merchant or even academician, or simply unknown to them? All the same, no one will say that this alters, or influences at all, the genuine Christian notion of God.

One word more, and I have done. There are some who look askance at research work on native religion carried on in places where "Christian Missions have already influenced the natives". Much might be said on this point. For our purpose it will suffice to state from personal experience that even the native convert draws a sharp line between what he or she knew from his or her father or mother or grand-mother, and what afterwards the white missionary had to tell them. What JACOTTET in his "Treasury of Basuto Lore" (Moriya, Basutoland, 1908) says with regard to native folklore, applies here as well. In speaking of tales in which guns figure, instead of native weapons, fired at the critical moment, or Mission Stations as a place of refuge for the hero of the tale when hard pressed by adversary powers, he rightly maintains the ancient origin, while he admits the modern form. In other words, the body of the tale has remained unchanged from ancient times, but has been clad in modern garments. Therefore even if the native of South Africa, heathen or Christian, were to present some or other of the ancient traditions on the Supreme Being in a more or less Christian form, it would prove nothing against the essence or the ancient origin of such traditions.

P.S. Many months after I had finished the foregoing treatise, I received a reprint of "Die religiösen Anschauungen Südafrikas" by Rev. P. SCHEBESTA, S. V. D. ("Anthropos", vol. XIX). It would be too long to deal here with the study as a whole, or even with all the author says on *uNkulunkulu*. I therefore content myself with one remark.

SCHEBESTA writes (p. 7, in my translation), "With regard to *uNkulunkulu* the most contradictory assertions are made. Some, basing their opinion on the researches made by CALLAWAY, are inclined to hold that *uNkulunkulu* is the protoparent of the Zulus. Others, as WANGER, persist in contradicting this view. Both are right (whitened by me). For *uNkulunkulu* must not be taken as a homogeneous 'phenomenon' ("Erscheinung"), on the contrary, different traits of a mixture of cultures are reflected by it." I need scarcely say that, scientifically, it is impossible that "both are right". For the rest, I believe that, if SCHEBESTA had been aware of the difference between *uNkulunkulu* and *ukulunkulu* or *unkulunkulu*, he would have arrived at a different conclusion.

# Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

## Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternehmen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. TH. PREUSS, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

### E.

*eibi*, *eivi* Mais, Maiskolben 72, 1;

137 passim.

*eibi ataši* junger Maiskolben.

*eibin gākuei*, *eibin kúiane* (*kuihi*) Maiskorn.

*eibiškala* (*eibi*, *kala*), 1. Maisstaude; 2. entkörnter Maiskolben (sp. *tusa*).

*eibi vulu* Maiskorn.

*einunka*, *hanunka* viel, sehr 8, 8; 13, 10; 18, 11; 137, 9.

*eitagua* neun, zum neuntenmal, neunmal 2, 16; 106, 1f.; *eitagula* neun Klafter 24, 5; *eitakase*, *eitakhase* neunzig 120, 1; *eitakula* (*hula*) neun Realen, *eitakulu* neun 5, 37; *eitaksej* (*sej*) neun Nächte 5, 34; *eitakuiza*, *eitakhuiža* (*huiža*) neunmal, zum neuntenmal 2, 4, 16; 135, 2; *eitarlui* (*nui*) neun Tage 9, 58.

*eitšata*, *eitšuiža* siehe *atšata*, *atšuiža*.

*Eivaliue*, Mutter —, Name eines Sees 58, 5.

*eivi* siehe *eibi*.

*eivi kalahi*, F. *kala*, *kale*, Neid einflößen.

*eizua*, 1. eins, einer, auch in der Bedeutung des unbestimmten Ar-

tikels 18, 1f.; 19, 2; 59, 2; 120, 1; 2. einmal, zum erstenmal 11, 14; 23, 8; 106, 1; siehe *askala*, *askui*, *askulu*, *atséin*, *atšata*, *atšuiža*, *atšuiñ*, *atšula*.

*eizua-kala*, 1. zuerst, im Anfang, in frühester Zeit 21, 1; 58, 2; 133, 1; 2. der erste.

*éjzuaki*... *éjzuaki*, *eizuañki*... *eizuañki* der eine... der andere 9, 35; 17, 1; 18, 6.

*eizua-ma* (*ama*) erster, ursprünglich, eigentlich, meist Plural 61, 1; 133, 2; wenn es ohne Substantiv steht, ist zu ergänzen: Geschlechter 11, 6; 18, 3; 42; Tempel 11, 29; 87, 6.

*éjzuane* ein anderer, *-kuei* einige 9, 35; 17, 1; 19, 21; der eine... der andere 19, 20.

*Enkimaku* Priester von Makotama; ihn lehrt die Großmutter *Muñkulú* einen Gesang 87, 1.

*Estivita* (sp. *Esteban*) Name eines Priesters aus dem Geschlecht *Kul-tšavitabayya's*.

*Ēvan* Männername.

*Ēžañna* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.

### G.

-*ga*, 1. bei Pronomina: selbst 1, 10; 6, 17; 11, 4; 137, 4; 2. bei allen Wortklassen zur Hervorhebung, meist nicht übersetzbar 2, 2; 5, 21; 132, 2; 137, 14, 23; *nañga*

(*na*) mit (Begleitung) 59, 52; 3. bei Verben zuweilen: nicht 3, 24f.; 5, 8; 60, 1; vgl. *gaba*.  
*ga* siehe *gañ*, *ga zahl*, *gañsahi*.  
*ga agisahi* siehe *ga zahi*.

*-gaba, -geba (-ga)*, 1. bei Pronomina: unübersetzbar oder: selbst, sogar **2**, **16**; **11**, **4**; **19**, **21**; **137**, **2**; 2. bei allen Wortklassen zur Hervorhebung, mit „immer, vollständig, alle, dringend, sehr, selbst, in der Tat, wirklich“ usw. zu übersetzen **2**, **54f.**, **57**; **3**, **16**, **18**; **5**, **13**; **8**, **2**; **9**, **5**, **10**, **58f.**; **10**, **21**; **12**, **9**; **18**, **3**; **19**, **15**; **23**, **6**, **9**; **27**, **1**; **31**, **5**; **58**, **4f.**; **107**, **2**; 3. beim Imperativ: „nicht“ **3**, **11**; **5**, **17**, **20**; **9**, **13**; siehe *néigaba*, *zeñgaba*.

*gagi, kagi* Schwiegermutter **9**, **62**.  
*gäha, kähä* Landsmann **5**, **42**; **18**, **2**; **58**, **6**.

*gahi, kahi*, F. *ga, gaha*, essen, fressen (von Menschen und mythischen Personen), kauen, auch Koka und Kalk **2**, **19**; **5**, **2**, **15**; **9**, **8**; **10**, **7**, **9f.**; **11**, **7**; **12**, **1f.**, **4**, **17**; **15**, **6f.**; **16**, **3**; **54f.**; **63**, **2**; **86**, **6**; **113**, **1**; fressen von Tieren, auch Insekten, beißen (von Schlangen), stechen von Insekten **13**, **6**; **21**, **8**; **47**, **1**; **83**, **1f.**; **84**; **117**, **1**; fressen von seiten der Naturobjekte: Schnee, Seen **6**, **9**; **13**, **8**.

*gahuiši* siehe *agahuiši*.

*gaj, ga* Exkrement, Kot **137**, **10**, **14**; siehe *gajtsahi, gazahi*.

*gaj kaltsahi* siehe *gajtsahi*.

*Gáila, Gaira* Dorf bei Santa Marta **66**, **1**.

*gajmiksihi (gajmiši)*, F. *ša*, veranlassen, daß einer sich bemacht **137**, **10**, **14**.

*gaj-miši, ga-miši*, F. *mi, mika* kacken **4**, **8**.

*gajmiškuí (gajmiši, gui)* Geschlechtsteil der Frau; vgl. *gajtsahi*.

*ga isahi* siehe *ga zahi*.

*gajši, F. gaj, gajka*, auch *a-*, einhändigen, übergeben **2**, **58f.**; **3**, **16**, **18f.**; **8**, **8**; **10**, **9**, **12**, **15**; **111**, **3**; **137**, **24**; siehe *nui agajši*.  
*gajtsahi (ga zahi)* eigentlich Kot fressen, F. *sa*, beschlafen, Beischlaf ausführen, auch wider natürlichen **3**, **21**; **5**, **8f.**; **6**, **4**; **15**, **1**.

*gajyugt* kleiner Sperber (sp. *gavilancillo*) **69**.

*gaižá vutši* weiße Gujave **31**, **5**.  
*gāka* siehe *gēka*.

*gakuali* siehe *agakuali*.

*Gākabala, Gākavala (gēka)* „vor dem Berge“, Tanzplatz zwischen Takina und Makotama **134**, **1**, **3**.

*gajšihi* siehe *agašihi*.

*gakuali* siehe *agakuali*.

*gakue* siehe *makakue*.

*gākuei, gākue (gahi, kual)*, 1. meist: Feldfrüchte, Früchte der Bäume, daher Saat, Ernte, Gewächse **2**, **6**; **5**, **29**; **16**, **3**; **59**, **3**; **86**, **6**; **104**; 2. selten Fleischspeise **54** (Krebs); **76** (Fischotter).

*gakulu* siehe *kagulu*.

*gala, gela*, 1. Feder der Vögel **9**, **42**; **19**, **12**; 2. Schamhaar; vgl. *uvaseñgala*; 3. Vorhaut, siehe *saŷližgela*.

*-gala* siehe *-kala*.

*galabala (gala)* behaart (von der Haut)

*galapatu* (sp. *garrapata*) Zecke.

*Galáuna* Örtlichkeit auf der Westseite von Palomino **5**, **31**.

*galaŷni* verfaulen **59**, **10**; **72**, **1** (verfault).

*galikutši*, 1. Wolf, Begleiter *Žán-tana's* **2**, **9**; 2. eine Art Leguan.  
*galoñgui (galaŷni, gui)* in Fäulnis versetzen **13**, **2**; **114**, **1**.

*galú* kleiner Kochtopf zum Kochen von Bohnen (*kálgula*) für Priester und Novizen.



*gamá, gamej, gamañkala, kamej* Umhängetasche im allgemeinen **9**, 27; siehe *miñ, nuiži, kame, gejkame, sugaméj, šikame*.  
*gamagašihi, gamajžgašihi, gamajškašihi*, F. *gaši, gaša*, tadeln, schelten, bestrafen **3**, 18; **5**, 35; **9**, 31, 44; **10**, 17, 20; **120**, 2; vgl. *gamá, agašihi*.  
*gamá kaui, gamá iškaui (gaui)* beladen (einen Ochsen); dazu werden große Taschen benutzt.  
*gamalabēši, gamalavēši (gamá)*, F. *bē*, eine Last tragen; vgl. *akualabēši*.  
*gamañkala* siehe *gamá*.  
*gamiši* siehe *gaĩmiši*.  
*gamiži* Tasche mit weiten Maschen.  
*gañguakuej (gākuej)* Lebensmittel.  
*ganiñkú* Käfer.  
*ganuķšiža (šiža)* Darm.  
*garla, garlabala* Nacken **10**, 35.  
*gas* mit folgendem Verbum: krach! bezeichnet das Zerschmettern, Ausreißen **11**, 13; **14**, 2.  
*gasa* heißt die Form des Henkels des Körbchens *kaku*.  
*gasúñ* siehe *agasúñ*.  
*gasunejši* siehe *sunejši*.  
*gaši, kāši*, auch *aga-*, F. *gāka*, schicken, auch: (einen Pfeil) als Boten senden **17**, 3, 6f.; **19**, 14, 16, 21; **25**, 2; **56**, 8; **137**, 21f.  
*gašihi, kašihi (gahi)* zu fressen veranlassen **18**, 11.  
*gāta* Fleisch im allgemeinen, Fleisch des menschlichen Körpers **3**, 12.  
*Gatana*, Priester von *Tšindukua*, schützt die Felder **111**, 1; **112** passim.  
*gatekui* dick.  
*gati* siehe *gaši*.  
*gatsali* siehe *agatsali*.  
*gatši* fremdes Eigentum **11**, 4.  
*gatši, gati* eine Schlingpflanze (sp.

*copaí*) (copaiba?, *Copaifera officinalis*); siehe *katšivejši*.  
*gaugí* eine Art Pfeife in der Maske von *saka Muñkulú* (die Verdickung in der Backe).  
*Gaũhuĩžavē*, 1. Priester von Noavaka verlegt die Salzseen in die Küstenebene **61**, 2; 2. ein in Stein verwandelter menschlicher (mythischer) Puma bei Takina.  
*gauj, kaui*, auch *a-, akaui, aga-kaui, aka-, iž-* bzw. *ikaui, iškaui*, F. *gaũ, gaũa*, 1. machen, anfertigen (Holz- und Metallgerät, Maske, Falle, Kleid, Hängematte usw.) **2**, 57f.; **8**, 1, 10f., **10**, 13, 39; **19**, 19; **23**, 1, 3; **90**, 1; **107**, 4; **122**, 1; **137**, 6, 8; 2. bauen (Haus, Tempel, Schiff, Weg, Brücke usw.) **2**, 40, 48, 50; **9**, 59f.; **21**, 1; **22**, 2; **24**, 5; **106**, 3; 3. bebauen, bearbeiten, anlegen, roden (Feld, Feldfrüchte) **6**, 7; **16**, 3f.; **23**, 1, 3; **29**, 3; **31**, 2; **83**, 2; **89**; **137**, 1; 4. gebären, hervorbringen, schaffen, legen (Personen, Frühling, Speichel, Eier) **1**, 1; **6**, 18; **33**; **59**, 2; siehe *skaui*; 5. meist *agaui*, ausführen, tun im allgemeinen (selten) **2**, 7; **65**, 1.  
*gaui*, F. *gaũ, gaũa, gaũka*, pflücken (Koka, Bohnen usw.) **5**, 8f.; **9**, 31; siehe *aga-, iž-kaui*.  
*gaũkāka (kāka)* Süden.  
*gaũksėj* siehe *guķsėj*.  
*gaũkta* rotes Vögelchen (sp. *liberal, sangretoro*).  
*gaũktaši (ataši)*, -husu grüner Krebs **54**.  
*Gaũkutši* Männername.  
*gaũlhuvē (gaũli, huvē)* kleine Hütte für den Beischlaf des Paares bei der Hochzeit.  
*gaũli*, 1. Hütte für den Priester bei der Taufe; 2. der Akt der Taufe; siehe *gaũli gui*.

*gaŷlĩ gui*, auch *agagui*, *ižgui*, *iškagui*, F. *gua*, taufen 1, 10; 18, 4; 27, 2; 57; 63, 2; 66, 2; 101, 2. *gaŷlĩkuiťši* (*gaŷlĩ*) Zaubenstein, bei der Taufe und Pubertät gebraucht.

*Gaŷlĩtsanguĩ*, Tempelberg *Kultšavitabaŷŷa's* nahe dem Kasikial.

*Gaŷnaulĩe* Priester und Häuptling von Noavaka, der sich in einen Tempelberg verwandelt; Vater der Hirsche, dargestellt auf einer Keule 63, 1; 120, 1; 121, 2, 4.

*gaŷnēšĩ*, F. *nē*, *nēka*, helfen 2, 48; 9, 17.

*Gaŷnkd* Priester, 1. aus dem Geschlecht *Sejžaňkua's*; 2. kommt in der Erzählung von den Chimila vor 16, 2f.

*Gaŷnkuanē nēumāň* Tochter *Sejžaňkua's* und der *Manē nēumāň*.

*Gaŷtēovaň*, 1. Name der Allmutter in Palomino 4, 11; 6, 18; 10, 1; 12, 1; 56, 1; 98, 1; 122, 1; 128; 2. Gattin *Sintana's* 5, 12; vgl. 10, 2.

*Gaŷtũej* Berg im Süden von Pueblo Viejo.

*gaŷvindulu* siehe *gvinđulu*.

*gavilutšu* großer Geier (sp. *buitre*) 130.

*gaya*, *kaya* Geliebte, Nebenfrau.

*ga zahi*, F. *za*, eigentlich: Kot fressen, beschlafen, Beischlaf ausführen, auch widernatürlichen 3, 4, 7, 14; 11, 4; vgl. *arzahi*, *gaŷtsahi*.

-*geba* siehe -*gaba*.

*gej* Brennholz 31, 5; siehe *ahuiši*, *agahuiši*, *itej*.

*Gejatsũngui* Name des Vaters der Vögel im Himmel; vgl. 126, 2 und Anm.

*gejĩkame* (*gej*, *gamá*) große Tasche zum Tragen von Holz.

*gejĩma* (*gej*) Hölzer zum Feuerquirlen 31, 5.

*gejĩna* siehe *akejĩna*.

*gēka*, *gāka*, *kēka*, *kāka* Gebirge, Paramo, Berg, Bergrücken, gewöhnlich *gégaka*, *gékali* im Gebirge usw. 2, 37; 4, 2; 13, 7; 21, 8; 22, 4; 82, 1; 97, 1; 116; 117, 2; siehe *tuvágetse*.

*gékala* (*gala*) Flügel, Flosse 9, 35. *gékuali* siehe *agékuali*.

-*gele* nicht, dient zur Verneinung des Verbuns 2, 54; 8, 9; 11, 6; 21, 6; 58, 5; siehe *aksuňze*, *zuka*, *zukuaka*-, *tua*-.  
*gemisēj* wildwachsende Ananas; vgl. *misēj*.

*gēšubuku* Sonnenfinsternis.  
*getse* siehe *agatsali*.

*gilĩsa* siehe *alisa*.

*Gondužũē* ein Berg und Tempel bei Surivaka 133, 2.

*goňśá* weißer Frosch = *maŷkui butši* 38.

*gua*, *kua* Untergebener, Untertan (sp. *vasallo*), gewöhnlich Plural *guakuej* Leute 9, 19; 19, 3; 31, 2; 89.

*Guahižu* Goajiro 30, 2; 65, 1.

*guakaj* (*gui*, *kaj*) darauf, und; meist *guňguakaj* oder an andere Verben gefügt 4, 18; 8, 12; 23, 5; 137, 5; vgl. *akaj*.

*gualini*, *kualini* (*gui*, *žini*) darauf, und 25, 2; 30, 1.

*guán*, 1. meist nach *kajga* und *ajki* zur Bekräftigung: wirklich, in der Tat, öfters nicht übersetzbar 2, 9, 34, 45; 9, 15, 22; 10, 38; 13, 9; 19, 23; 2. genug, genügend 7, 4; 11, 25; vgl. *guaši*.

*guáň* (*guani*) bezeichnet einen unangenehmen Gemütszustand, nur in Verbindung mit Verben; vgl. — *arlēši*, — *haňgui*, — *itšani*, — *nēši*, — *šišihi*.

*gua-nalē*, *gunalē* (*gui*), eigentlich: hatte gemacht, war gemacht, daher auch: darauf, dann, und, aber 2,

3; 9, 4, 8, 25, 30f.; 11, 10; 12, 2; 16, 4; 17, 9.  
*guanālē-ni*, *gunalēni*, *guanaleñki* darauf, alsdann, aber, und 9, 28, 62; 16, 4; 17, 4.  
*guanalgue*, *guanalgueñki*, *gunalgue* (*gui*, *narlá*), eigentlich hatte getan, daher: darauf, und, aber 5, 30, 32; 9, 27, 54f.; 12, 4; 19, 7, 15; 111, 3.  
*guāñ arlēši* traurig sein 137, 11.  
*guánena* (*gui*, *na*), eigentlich tat, daher: darauf, dann 11, 8, 32.  
*guañgua* (*guāñ*) Wärme bezeichnend, nie alleinstehend; vgl. — *arzēši*, — *lēši*, *guañguarzé*, — *zala*, — *ši*.  
*guañgua arzēši* Fieberhitze haben.  
*guañgualēši* (*nejši*), auch *iž-*, F. *lē*, sich erhitzen, sich erwärmen 3, 6.  
*guañguarzé* (*arzé*) warm (z. B. Milch).  
*guañguashi*, auch *iž-*, erhitzen, erwärmen 3, 3.  
*guañgua-zala*, 1. Fieberhitze 22, 1; 2. warm.  
*guāñ hañgui* Gefälligkeit, Gnade erweisen, bemitleiden 19, 21; 32, 1; 59, 8.  
*guani*, auch *zukuani*, F. *guana*, kochen, gekocht sein (intr.) 12, 14; 23, 5; 119; siehe *nūsa* —.  
*guāñ itšani* traurig sein 9, 20.  
*guañ-nēši* (*nejši*), auch *agakuāñ-nēši*, F. *nē*, um eine Gefälligkeit, eine Gunst bitten 2, 4, 6f., 53; 9, 17.  
*guāñ šišihi* um eine Gunst bitten.  
*guarzinakaj* (*gui*, *zina*, *kaj*), auch *guñ-*, darauf, dann, und 16, 5; 17, 8f.; 19, 22.  
*guāši*, *kuāši*, F. *guaka*, töten, auch vom Hagel, der die Früchte vernichtet 5, 24; 9, 1f.; 12, 11; 19, 4, 19f.; 23, 4; 137, 27; vgl. *akuāši*.

*guāši* siehe *kuaši*.

*guaši*, *kuaši*, 1. auch *a-*, *aga-*, *i-* *kuaši*, F. *gua*, *guaka*, sagen, erzählen, überliefern 2, 33f., 45f.; 4, 12; 7, 13; 11, 30; 13, 11; 19, 12; 43, 1; 45; 54; 82, 3; 83, 2; 93; 96; 103, 1; 105; 114, 2; 133, 3; 134, 3; 2. zu einem sprechen 3, 23; 8, 8; 31, 7; über einen sprechen 10, 19; befehlen 59, 3; nennen 122, 3; siehe *akaz-*, *akazakuāši*, *iž-*, *iškazakuāši*, *zukuāši*, *aluna ižguāši*, *dulan-*, *guiva-*, *ualauala-*; 3. *guaši* wirklich, in der Tat (vgl. *guān*, *nalinguāši*), in Beziehung auf, im Vergleich mit 10, 11.  
*guašiñgimini* (*guaši*, *ibini*) durch Töten lähmen, unschädlich machen 12, 11.  
*guataųgueñniki*, *guataųgueñki* (*gui*, *gueñni*) darauf, und 9, 48; 137, 9.  
*guataųkajniki*, *guataų-keñki* (*gui*, *nejki*) darauf, und 9, 20, 28, 44; 23, 2, 9.  
*guatšá*, *-kaj*, *-(r)iaga*, *-(r)na*, *-(r)ni* (*gui*, *atšihi*, *iaga*, *kaj*, *na*, *ni*) darauf, dann, und 5, 6; 11, 27; 13, 7; 17, 8, 10; 110, 2; 137, 7.  
*guatšiga*, *-kaj*, *-ná* darauf, dann, und, aber 2, 24; 5, 6; 8, 8; 47, 1; 61, 1; 137, 2.  
*Guavejzu* Priester, bei der Herstellung von Regen und Trockenheit tätig 9 passim; aus dem Geschlecht *Kultšavitabaųya's*.  
*guej-ni*, *gueini-žini*, *gueñniki*, *guejni* (*gui*) darauf, dann, und 8, 6; 9, 21, 27f.; 19, 3; 58; 6; 106, 1.  
*guejni*, *guini* unten, unterhalb 11, 26; 12, 7; 19, 13.  
*guejnine huala* untere Zahnreihe.  
*guejni zala* nach unten gehörig, unten befindlich 86, 3.  
*guejšalá* deshalb 2, 48f.



*Guejvé* ein Gefolgsmann *Žánta-na's*, stellt eine Maske von sich her 2, 9, 29.

*gúi*, *kúi*, F. *gu*, *gua*, *gue*, 1. tun im allgemeinen, einem antun 3, 5; 10, 24; 11, 26; 59, 4; 120, 1; 2. mit *ša*, *šaŋga* einem Übles tun 2, 25; 3, 4, 7; 9, 13; 15, 4; 19, 22; *wa gui* das Auge schließen, einschlafen 15, 6; 3. einen zu etwas machen, z. B. *nebin-* zum Puma 18, 10; *munžin-* zu einer Frau machen, wie eine Frau zum Beischlaf benutzen 2, 38; 3, 12; *hántšigetse sǎžuka-* (eine Frau) schönes Haar habend machen, mit schönem Haar ausstatten 3, 12; vgl. *iškágabakui*; 4. *gui* als Endung intransitiver Verben zur Verwandlung in aktive, siehe z. B.: *akhieŋgui*, *galoŋgui*, *ibuŋgui*; 5. zur Wiederaufnahme (Wiederholung) des Verbuns und zugleich zur Formbildung 2, 24; 3, 14f.; 8, 8; 11, 19f.; 14, 2; 17, 4; 18, 14; 19, 6; 23, 8; 25, 3; 47, 1; 120, 2; 6. daher Satzkonjunktion, siehe *guakaj*, *gualini*, *guanale*, *guanaleni*, *guanalgue*, *guánena*, *guarzinakaj*, *guejni* usw.; siehe *aržúkui*, *zukai*, *gaŋli-*, *mali-*, *toañ*. *guiaka*, meist: Küstenebene, Savanne, aber auch Ebene, Stellen im Gebirge (sp. *savana*) 2, 45; 6, 11; 13, 9; 21, 8; 22, 1f.; 38; 50; 102, 1; — *zala* zur Küste gehörig 102, 1.

*gualēši* siehe *guilēši*.

*guiava*, nur in Verbindung: — *arvejhi*, — *guaši*.

*guiava arvejhi*, auch *guiava aga-*, *agu-*, *ižgavejhi* zusammengezogen: *guiavejhi*, F. *vej*, *veja*, Rat erteilen, überreden, einwirken, verbessern, helfen, züchtigen 2, 30; 5, 34f., 41; 7, 2, 7; 10, 38;

11, 32; 13, 4f.; 14, 2; 86, 6; 88, 2; 100, 3.

*guiava arvejšihi* (*arvejhi*, *šihi*), F. *vejša*, veranlassen, daß jemand einwirkt, verbessert 2, 28.

*guiava guaši*, auch *kuaši*, *ižguaši*, F. *gua*, *guaka*, Rat erteilen, auf etwas hinwirken 2, 30; 11, 29f., 31; 62, 3; 86, 6f.; strafen.

*guihuava* (*huava*) ausgedehnte Anhöhe (sp. *loma*) 19, 11.

*Guikinmakú* siehe *Akinmakú*.

*guikuĩši* ein Zaubenstein, der bei der Taufe gebraucht wird.

*guilēle* (*guilēši*) erwachsen, groß, von Personen 11, 31; 15, 6.

*guilēši*, *guialeši* (*nejši*), F. *lē*, *leka*, wachsen, groß werden, von Menschen, Bäumen usw. 3, 25; 120, 2; vgl. *ižguiakšihi*, *zukuiaķšihi*.

*guĩni* siehe *guejni*.

*guĩnui*, *guĩnuej* Berg 2, 60; 7, 3; 16, 5; 79; 86, 3; 106, 3.

*guĩnunuej* Berg.

*Guĩnunižaya* ein Berg im Westen von Pueblo Viejo.

*guĩuala* Schlingpflanze (sp. *abrazapalo*), daraus der Hut *guĩza-saňkale* u. a. gefertigt.

*guĩvĩ* Affenart, kündigt Regen an. *guĩvu* (sp. *huevo*)<sup>1</sup>Ei 38.

*guĩvuka* kleiner rötlicher Vogel der Sierra, kündigt den Tod an 73.

*guĩža-saňkale*, *guĩžisaňkale* aus einer Schlingpflanze (*guĩuala*) geflochtener Hut als Gestell für den Federschmuck.

*guĩži*, 1. Matte aus Rohr zum Schlafen 23, 7; zur Bedeckung des Kopfes der Novizen, wenn sie bei Mondschein ausgehen; 2. im übertragenen Sinne: Matte von Erde 6, 11.

*guĩžisaňkale* siehe *guĩžasáňkale*. *gukane* (*guši*) Abbild, Bild; vgl. *ižguši*.

*guḱséj, gaḱséj* Feuer **3, 6; 9, 50.**  
*guḱsej-nēši' (nejši)*, F. *nē*, zu  
 Feuer werden, sich in Feuer ver-  
 wandeln **3, 3; 10, 11.**

*Gukuánmakú* Priester aus dem  
 Geschlecht *Sejžañkua's*.

*gula*, 1. Arm **8, 2; 14, 2; 2. Klafter**  
**24, 2.**

*gulakatši* schwarze Wespe.

*gunalē, gunalēni, gunalgué*  
 siehe *gunalē* usw.

*Gúnaliue* Priester aus dem Ge-  
 schlecht *Kultšavitabaŷa's*.

*guñgú* ein Baum, der als Brenn-  
 holz dient (sp. *cordoncillo*).

*guñguakaj* siehe *guakaj*.

*gurlaua* schwarzer kleiner Frosch  
**118 und Anm.**

*gusgutši* Name einer Maske in  
 Noavaka.

*guši, kuši*, auch *a-kuši, aga-kuši*,  
 F. *gu, guka*, fangen, ergreifen,  
 packen (Tiere und Menschen) **2,**  
**11; 4, 14f.; 5, 26; 9, 5, 18, 41;**  
**10, 11, 13f., 29; 12, 6; 15, 6;**  
**19, 9, 14f., 17; 58, 2, 4; 87, 1f.,**  
**7; 137, 10; nehmen (einen Gegen-**  
**stand) 7, 10; 10, 29; 11, 6, 12,**  
**26; 23, 4, 7, 9; 59, 7; holen**  
 (Wasser usw.) **2, 21; 23, 5; 30,**  
**3; ernten (Früchte) 110, 2; 137,**  
**1; eindringen, verwunden (vom**  
**Pfeil) 87, 4; nehmen, beschlafen**  
 (Frau) **144; siehe ikuši, iżgakuši,**  
*iška-guši, iżguši, agakuka huvéj,*  
*alitšanguši, gukane.*

*Gutšiža, Gutīžat* Priester aus  
 dem Geschlecht *Sëokukui's*.

*guvináulu, gaŷvináulu* (sp. *go-*  
*vierno*) der Regierende, Beamte, die  
 Obrigkeit **2, 62; 121, 2; 134, 1.**

## H.

*-ha, hañki*, meist nach Personen-  
 namen und Bezeichnungen für  
 lebende Wesen: dieser **1, 13; 2,**  
**6; 10, 2, 35; 19, 20; 47, 2; 82,**  
**2; 113, 1; vgl. ale.**

*haba* siehe *hava*.

*hábihi, hávihi*, auch *ižga-, iška-*,  
*ižgaza-*, F. *habi, hábia*, kaufen  
**3, 16; 5, 32, 40; 15, 3; vgl. ar-  
*zahábihi.***

*habišihi, havišihi (hábihi)*, F. *ša*,  
 einen zum Kauf veranlassen, ver-  
 kaufen **5, 32ff.**

*haduka* siehe *hatuka*.

*hagala (hagi, kala)* auf einem  
 Stein, auf Steinen **9, 4, 8.**

*hagi*, auch *hagu, hakaj*, 1. Stein  
**11, 27; 21, 3; 28, 4; siehe harlia;**  
 2. Berg im Nordwesten von Pueblo  
 Viejo (sp. *cerro cuadrado*).

*hagi atejma, haktejma* Fels.

*hagiskala (hagi, kala)* Steinbeil.

*hagu* siehe *hagi*.

*haguinše (hagi)* Steinplatte **10, 14.**  
*ha ha ha* Bezeichnung des Lachens  
**10, 23, 26.**

*hahán arzēši* gähnen.

*hahiokalda* Querstäbe, die die  
 beiden horizontalen Bretter zu-  
 sammenhalten, die je oben und  
 unten als Lager für die senkrechten  
 Quetscher der Zuckerrohrmühle  
 dienen.

*hahiú Koka* **5, 4; 19, 16; 44;**

*hahiú-kala* Kokafeld **5, 7, 10.**

*haj, hajki* siehe *aj, ajki*.

*hajn* alle **16, 3; 17, 5; 19, 22; 129.**

*hajngalaka* siehe *aingalaka*.

*hajnguēka* siehe *hajnkua*.

*hajni* siehe *ajni*.

*hajnkua, hájngueka (aj, kuali)*

hier, am selben Orte; vgl. *uñkuej*.

*hajšuñ arzēši* niesen.

*(h)aj-tába-li, haj-táva-li* unten  
**18, 9; 56, 7; 109, 2.**

*haká* Brücke.

*hakaj* siehe *hagi*.

*ha-kala* (*hagi*) Herdsteine 6, 13; 12, 13.

*hakaškasa* (*haká, kasa*) Aufgang zur Brücke, auch: Pfeiler, die die Brücke tragen.

*hakata* Höhle.

*hakayká* tischartiges Gestell zum Aufschütten von Feldfrüchten (sp. *troja*) 137, 8, 24.

*hakoktó haksĩnkana* (*hagi, kuktú*) Steinsitz der Priester aus zwei Steinplatten, als Sitz und Lehne.

*hakšurli* (*hagi, surli*) unter einem Stein, unter Steinen 10, 41; 21, 3.

*hákšĩža* (*hagi, ašĩža*) Fels, Felsrücken 6, 11, 14.

*Haķtamĩ* eine Erscheinung, männlich, verkörpert das Echo.

*hak-taši* (*hagi*) grünlicher Zaubersstein 3, 16, 19; siehe *muku*.

*haktejma* siehe *hagi atejma*.

*haku*, 1. Frau im allgemeinen 7, 10; 2. Stiefmutter.

*hakuéĩ* Penis.

*hakuakuéĩ* (*hagi*) ein alter Steinweg am Kasikial.

*hākulue* (*hāku*) weiblicher Geschlechtsteil 8, 12; 11, 10.

*hala, halala* Gestank, Geruch.

*hala kuka* (*kukši*) übel riechend.

*hala kúkši, hala zúkši*, F. *ku*, übel riechen 9, 24; vgl. *ihia kukši*.

*halala* siehe *hala*.

*hale* siehe *ale*.

*hali*, 1. Biene; 2. Wachs 10, 34.

*haltsiputsi* siehe *kaltsiputsi*.

*hálvala* (*kala*) Tanz 117, 1.

*halyiá* Donner.

*haná* kleine Fischart 16, 1; 18, 2; 58, 1.

*hana* wie, in der Art wie, als ob (Vergleichung) 2, 62; 5, 11, 27; 7, 14; 10, 40; 11, 11; 77, 3;

117, 2; *hána-meĩ* ganz wie 10, 40; 58, 6.

*hana agatsali* ähnlich sein.

*hana agatse, hānagetse* ähnlich 2, 54; *hána-meĩ agetse* ganz ähnlich III, 3; siehe *abutši, kašikuamanagetse*.

*hanankala*, 1. Gürtel der Frauen; 2. Körper 12, 1.

*hanašĩhi* siehe *atšĩhi*.

*hanavala arzēši* Husten haben. *Hāndigua* Familienname.

*hāñguakukui* (*hañgui, kukui*), 1. die Aufpasser, Gehilfen der Tempelnovizen 7, 11, 14; 11, 33; Gehilfe im allgemeinen, meist mit besonderer Zauberkraft ausgestattet 2, 33 f., 35 f.; 7, 1; 12, 14; 2. Name eines Priesters aus dem Geschlecht *Sejžanķua's*.

*hañgui*, auch *aga-*, F. *gu, gua*, 1. auch mit *aluna*: an etwas denken, einen Gedanken fassen, sich überlegen, glauben, meinen, für einen sorgen 3, 26; 4, 14; 7, 13; 12, 5; 17, 2, 6; 19, 14, 21; 21, 5; 61, 4; 78, 3; 87, 3; 137, 7; *asejava aluna* — gute Gedanken denken 15, 9; *aluna* — etwas nur in Gedanken, nicht wirklich ausführen 62, 2; *pejvu* — als Freund behandeln 18, 2; 2. auch *i-*, auch mit *ša* usw. etwas Böses planen, Streit anfangen 6, 4; 10, 11, 15, 29; 24, 14; 47, 2; 59, 4; 61, 3; 114, 1; 137, 25; 3. nur mit *guāñ* eine Gefälligkeit erweisen; siehe *guāñ* —.

*hañki* siehe *ha*.

*hañku* Bezeichnung jemandes, der nichts zum Essen besitzt: Armer.

*Hañkuama* Priester aus dem Geschlecht *Sejžanķua's*.

*Hañkua taķkaĩ* das Geschlecht *Sejžanķua's*.



*Hantdi* Priester, zu dessen Zeit Eisengeräte eingeführt wurden **20, 3**.  
*hantejna* siehe *mama* —.  
*hántši*, -ga, -gatsali, -geba, -getse, -ye, -vej (agatsali), 1. gut, hübsch, schön **3, 12; 5, 40; 9, 48; 56, 5; 58, 6; 2**. wirklich, in der Tat **9, 48; 19, 13**.  
*hanuñka* siehe *eñnuñka*.  
*Haray* Priester von *Sekajno*, stürzt sich in die Unterwelt, um die schwarzen Wespen zu verscheuchen **109, 1f**.  
*harbaká* (hagi) Schleuder.  
*harlē, hárlēka* (harlēši) die Steinverwandlung, das Steinbild **5, 28; 24, 14; 60, 3**.  
*harlē-kuali* in Stein verwandelt sein **60, 4**.  
*harlēši* (hagi nejši) in Stein verwandeln, sich...  
*harlia* Stein **1, 4**; siehe *hagi*.  
*hárligi* eiserne Axt **20, 1**.  
*hárlula*, auch *hagi lula* Arten von Steinen, Steine **10, 3; 11, 1; 133, 1**.  
*harsukale* (hagi, asuka) spitzer Stein, auf den sich eine Frau zur Strafe setzen muß.  
*haruéj* (hagi) Handstein für den Mahlstein; vgl. *hárvala uéj, uéjn-pakue*.  
*hárvala* (hagi) Mahlstein.  
*kárvala uéj* Handstein für den Mahlstein; vgl. *haruéj*.  
*Harvaška* (Harvaži, ka) Ort am Rio Harvaži, wo *Ninalue* seine Pflanzungen anlegt **9, 52, 56**.  
*Harvaži* Nebenfluß des Rio Di-bulla von Osten.  
*harvitaka* (hagi, mita) inmitten eines Steines **4, 15**.  
*hárvolu* (hagi, avulu) zerstoßene Zaubersteine **62, 1**.  
*hase* Einheit von zehn **19, 12**; vgl. *avikase, ejtak-, tejšase*.

*hasu*, 1. jüngere Schwester **5, 5; 9, 26; 12, 15; 24, 1**; 2. auch als Anrede bei jüngeren weiblichen Verwandten gebraucht.  
*Hašana* Rio Hacha **2, 62**.  
*hatej* Vater **5, 23; 50; 93**.  
*hátia* (hali), 1. eingedickter Zuckerrohrsaft (sp. *miel*); 2. Bienenhonig.  
*hato* (sp. *hata*) Viehherde **33**.  
*hatôa* (hagi) ein Zaubenstein.  
*hatsá, hatséj*, 1. Handgelenk; 2. auch *hatsá-šiza* der ums Handgelenk getragene Baumwollfaden.  
*hatšiuá* fünf, fünfmal **106, 1f**;  
*hatšiase* (hase) fünfzig; *hatšizui* (nui) fünf Tage; *hatšisej* (sej) fünf Nächte **10, 8**; *hatšiuá uhasé* fünfhundert; *hatšiuíža* (huiža) fünfmal **2, 4; 5, 6**; *hatšula* (hula) fünf Realen.  
*hatuka, haduka* Keule **5, 24; 19, 3, 18**.  
*hayi*, F. *haya*, 1. auch *aka* — schärfen, schleifen; 2. auch *aga* — mahlen (Juka) **31, 4**.  
*hayi* Meerschnecke, als Gürtel beim Tanz getragen:  
*Hayká* Motilone.  
*haylihi*, F. *hayli*, *haylia* beißen, benagen (Baum) **9, 15f**.  
*Hayma* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.  
*Haumajšvala* Berg im Westen von Santa Rosa.  
*hayši, haykšihl*, F. *hay*, *haykša*, jemanden (ein Kind) baden; vgl. *ahayši*.  
*hava, havej, haba* Mutter **5, 11; 32, 1f; 99; 109, 1**.  
*Hávila* (sp. *Javier*) Name.  
*Haziži* Nebenfluß des Rio San Antonio bei Pueblo Viejo von Westen.  
*Hejluksava* Erscheinung einer Frau, ähnlich *Saymá*.  
*hejšéj* siehe *hiséj*.

*hejsá kalé* ein dünner Baum.

*Hēzatana* Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*

*hi* was, was für ein, fragend und indirekt **11**, 19f., 22; **19**, 8; **32**, 2.

*hiá* Ausdruck für das Schieben eines Körperteils unter den Körperteil eines anderen zur Unterstützung u. dgl. m. **3**, 27; **9**, 35; vgl. *hiēni*.

*hia?* selten: wer?

*hiana* gerade; siehe *hiēn*.

*hiát* bezeichnet das Zischen siedenden Wachses im Wasser **10**, 34.

*hiba*, *hiva* Arbeit, auch im Sinne von Tanz **126**, 1; meist mit *atšihi*.

*hiba atšihi*, *hibatšihi*, F. *atšá*, Arbeit verrichten, arbeiten **11**, 6; **15**, 3; **21**, 7.

*hibalēka* (*hibalēši*) das Arbeiten, die Arbeit **20**, 3.

*hibalēkšihi* (*hibalēši*, *šihi*), F. *ša*, einen zur Arbeit anstellen, arbeiten lassen **16**, 3; **24**, 8.

*hiba-lēši* (*nejši*), F. *lē*, *lēka*, auch *iš-*, arbeiten **2**, 3, 54f.; **9**, 58; **15**, 3; **20**, 2; **23**, 1; **89**; mit *tej* das Feld jäten **11**, 2; **24**, 2.

*hibulu* (*abulu*) kleiner Frosch, eine Froschart der Sierra **3**, 16, 19.

*hiēlini*, auch *aga-*, F. *li*, *lina*, unterliegen, verlieren **4**, 4, 9f.; **11**, 9; **17**, 5, 7; **137**, 20, 23.

*hiēn*, 1. gut (z. B. Gedächtnis), richtig (zielen); 2. sicherlich, gewiß **137**, 11; vgl. *hiana*.

*hieñgui* (*hiēnt*), F. *gua*, einstecken (einen Pfahl in den Boden) **4**, 6.

*hiēni*, F. *hiēj*, *hiēna*, 1. herabsteigen **6**, 14; 2. den Kopf beim Einschlafen sinken lassen, einnicken (sp. *cabecear*) **107**, 1; 3. einstecken (einen Pfahl in den Boden); siehe *aga-*, *agu-*, *aḱ-*, *ižga-*.

*hiḡbeni* schleppend (Gang).

*hi-geba* etwas.

*hika* Sache, Ding **19**, 2; **41**; meist *hika hika* alle (anderen) Dinge, und so weiter, auch von lebenden Wesen gebraucht **2**, 57; **13**, 6; **19**, 2; **100**, 3.

*hika-geba* etwas.

*hina*, *hinak*, *hinakši* weshalb, fragend und indirekt **2**, 24; **3**, 5; **5**, 2; **9**, 6, 48; **137**, 11.

*hiná* kleine Palme.

*Hindukana* Sohn der Sonne, Morgenstern **3**, 2, 4, 29.

*Hisanēumāñ* (*hiséj*) die Mutter im Totenreich **15**, 4.

*Hísatana* (*hiséj*) der Vater im Totenreich **15**, 4.

*hiséj*, *hisá*, *hejséj*, 1. der Tote **15**, 7f.; **18**, 4; der Tod siehe *hiséj uakaj*; 2. Zaubersteinpulver **72**, 1; vgl. *ahuba*.

*hiséj huvéj* (*hui*) Hütte für den Beischlaf bei der Heirat.

*hiséj kuakulu* kleiner Papagei **86**, 4; **126**, 1.

*hiséj muzuší* schwarze Wespe **109**, 1, 3; siehe *muzuší*.

*Hiséj uakaj*, 1. *Hiséj*-Maske, jüngerer Bruder von *Surli* **27**, 1f.; **31**, 1; 2. allgemein: Maske gegen den Tod **18**, 5, 10.

*hīt* mit *dutuni* bezeichnet das Zusammenziehen der Gliedmaßen im Krampf **19**, 20.

*hita* Bohne **9**, 31; — *huva* (*ahuba*) Bohnenschote; — *kala* Bohnenfeld **9**, 31; vgl. *kalgula*, *navaua*.

*hiua arzēši* sich schämen.

*hiuava* Scham.

*Hiuika* Sohn *Sintana's* **3**; **5**; **6** passim.

*hiúla* Zuckerrohr **42**; — *huva* (*ahuba*) Trester des Zuckerrohrs; — *kala* Zuckerrohrfeld.

*hiulakave* (*hiula*) besondere Art Zuckerrohr (sp. *caña criolla*); vgl. *kagabahiule*.

*hiũñgula*, 1. Weg **19**, 5; **26**, 1; **137**, 10; 2. meist *hiũñgule*: betreffend **20**, 2; **26**, 1; **40**; **92**; **105**.  
*hiva* siehe *hiba*.  
*hivaka* siehe *nabi* —.  
*Hižándita*, *Hinzándita* anderer Name für *Surlí*.  
*hižba* Speise jeder Art **11**, 6; vgl. *huižakui*.  
*hižbakšēka* (*hižba*) große Kalebassenschale für Essen (sp. *totuma*).  
*hižĩnse* kleine Eidechse.  
*Hižukša* Männername **58**, 1, 5.  
*hoñka* glatt machend; *kutšala ulu* — Löffel zum Glätten der Töpfe.  
*hu* siehe *hui*.  
*huaba* siehe *huava*.  
*huagapejši*, *huagakpejši* (*hui*), F. *pej*, die Tür öffnen (Wehr) **9**, 5f.; (Himmel) **2**, 39; (Schiff) **2**, 44; vgl. *akpejši*.  
*Huahuē* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.  
*huahuēna* (*ahuiši*) Feuerfächer.  
*hudí*, mit *haluka*, mit der Keule schlagen, bezeichnet das Schlagen.  
*huajĩni*, F. *huajĩna*, schwimmen.  
*huaká* eine Fischart (sp. *uacarote*) (grün) **9**, 12; (rot) **9**, 13.  
*huakalihi* (*hui*, *akalihi*), F. *li*, *lia*, 1. etwas absperren (Weg) **6**, 6; (Fluß) **9**, 1, 7; (See) **61**, 2; 2. jemand oder etwas einschließen, einsperren **2**, 29; **5**, 18; **9**, 50; **10**, 41; **111**, 1f.  
*huala* Schneidezahn **9**, 17; **137**, 10; *huala šĩza* obere Reihe der Schneidezähne.  
*huan-arzé* leicht von Gewicht.  
*huáñgala* Zunge.  
*(h)uasá* Bart.  
*Huasañní* Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.  
*huát* Laut zum Zeichen des Auf-  
 fliegens und heftiger Bewegung  
**9**, 34; **12**, 16.

*huava*, *huaba* Gipfel, Kuppe, Bergvorsprung (sp. *loma*) **6**, 7; **9**, 46; **21**, 8; vgl. *gui* —, *niua* —.  
*Huavaka* Ansiedlung Santa Cruz.  
*huazēši* (*hui*), F. *sē*, *sēka*, sich verheiraten.  
*huazgui*, *huezgui* (*huazēši*) Schwiegervater **5**, 19f.; **9**, 53f., 62; **11**, 19.  
*huazi* (*huazēši*) Schwiegersohn **9**, 62; **11**, 19; Schwiegertochter **5**, 19.  
*huba* siehe *ahuba*.  
*hubala* siehe *húvala*.  
*hubēxu*, *huvēxu*, *hubia* (sp. *oveja*) Schaf **137**, 19f., 22—24, 26.  
*hubi* siehe *huvi*.  
*hudbi* (*huazēši*) Schwägerin.  
*huehúehi* (*hui*) fliegen.  
*huéj* hoch am Himmel, von der Sonne = 7 bis 8 Uhr morgens **87**, 2.  
*huejžáyukale* (*huéjžihi*) alle notwendigen **86**, 3.  
*huéjžihi*, auch *aga-*, F. *ži*, *ža*, fehlen, notwendig sein **16**, 4f.; **23**, 7; **49**; **66**, 2; **102**, 2; **137**, 21.  
*huévukšukui* Schrei des Vogels *mukšukuiži* (sp. *cuivalu*).  
*huezgui* siehe *huazgui*.  
*hugakáj* (*hui*, *kāka*) Tür.  
*hugatejža*, *hugatejžaka* (*hui*, *atejža*) neben dem Hause, an der Tür, bis zur Tür **10**, 38, 50.  
*hú-gukui* (*hui*, *kukui*) Oberhaupt, Oberpriester, Herr=Besitzer, auch = *hañguakukui* **5**, 24; **7**, 11; **11**, 1, 32; **79**; **100**, 1, 3.  
*hu hu hu* Ruf der älteren Schwester *Saymá* **9**, 27 Anm.  
*hui*, *hu*, 1. Hütte, Nest, Höhle (des Gürteltiers), Termitenhügel **6**, 13; **9**, 25, 53; **16**, 2; **17**, 5; **19**, 12, 15; **22**, 1f., 4; **23**, 9; **24**, 13; **42**;  
*ahuka ahuli* in, nach seinem Hause **3**, 5; **23**, 4; *mama-tš-u* Haus der Sonne **3**, 22; *nui ahú*, *nui ahuka*



- die Sonne in ihrem Hause, d. h. im Süden: Dezember **110**, 3; 2. in Zusammensetzung bezeichnet das Verschlössen-, Vereinigtsein; siehe *huagapejši*, *huakalihi*, *huižakui*, *huižalēši*, *huiži*, *huiškalih*.
- hui* bezeichnet das schnelle Laufen und Fliegen **9**, 52; **137**, 22; *huižēhi* (*nejhi*) fliegen **9**, 52; vgl. *huižgaki*, *huis*, *kui*.
- huí akalēši*, *hui* sagen = anblasen, eine zauberische Handlung **4**, **9**; **5**, 26; **10**, 28; **24**, 14; **117**, 2; vgl. *huiši*.
- Huiansiki* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.
- huilvižu* (*huiši*) Tonpfeife in Gestalt einer Figur; vgl. *kuivžu*.
- huini* siehe *ahuini*.
- huini huini* (*hui*), besonders mit *atšihi*, bezeichnet das schnelle Hin- und Herbewegen **136**, 16, 19.
- Huinuki* Priester aus dem Hause *Kultšavitabaŷya's*.
- huis* bezeichnet mit *tejši*: 1. das Schießen mit Pfeilen **6**, 13; **17**, 2; 2. die schnelle Bewegung: husch **4**, 8; vgl. *hui*, *huižgaki*, *kui*, *kuts*.
- huiši*, auch *agaza* —, *za* —, *zu* — (*hui akalēši*), F. *hui*, *huiká*, ein Blasinstrument spielen, blasen **2**, 4, 18; **3**, 10f., 20; **31**, 1; **91**; **102**, 2; **134**, 3; siehe *aga* —, *ižgaza* —.
- hui-škaki!* wohlan! **109**, 1.
- huiškalih* (*hui*, *ižgalih*) verschließen (Schiff) **2**, 40.
- huitsali* (*zali*) tief.
- hui-tsukua* kleine Hütte, Hügel (der Termiten) **22**, 1.
- Huivitšukui* (*hui akalēši*) ein Priester von Noavaka mit Vogelschnabel, schuf durch Anblasen einen Vogel **117**, 1f.
- huizi* Urin siehe *huizi miši*.
- huizi miši*, F. *mi*, *mika*, pissen **137**, 28; vgl. *gaļ miši*.
- huiža* mal; *ejnunka* — vielmal **18**, 12; siehe *atšuiža*, *ejtakuiža*, *hatšuiža*, *kukuiža*, *mājkuiža*, *makēļ* —, *mikuiža*, *mūtšuiža*, *tejš* —.
- huižakui*, auch *aga* — (*huiži*, *gui*), F. *kua*, einsammeln, ernten (Früchte) **24**, 3, 6; **31**, 4; vereinigen, versammeln (Leute), zusammenbringen (Steinpulver) **62**, 1.
- hu-ižalēši*, auch *i-* (*hui*), F. *lē*, 1. vereinigen, versammeln (Leute); 2. sich versammeln **136**, 2.
- huiži* (*hui*, *žē*) vereint mit, mitsamt **2**, 6; **6**, 6; **10**, 39; **11**, 13; **100**, 3.
- huká*, 1. eine Palme des Tieflandes (sp. *palma real*); 2. der aus den Blättern gefertigte Rock für die Maskenträger.
- hukaha* (*hui*) Wand der Hütte; vgl. *akaha*.
- hu-kasa* Hauspfosten **6**, 13.
- Hukavalu* Name einer Maske von Noavaka, die die Trockenzeit ruft **97**, 1.
- Hukuá* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
- hukultsuni* weiß (Stein) **11**, 27; vgl. *suñni*.
- Hukumejši*, 1. Dorf Palomino; *Hukumejška* in Palomino **11**, 6; **13**, 10; **18**, 4; **112**, 1; **133**, 1; 2. der Bach Palomino **18**, 8; 3. die Bewohner von Palomino.
- Hukuņgāka* (*gēka*) Berg bei San Sebastian **101**, 1.
- hula* Real (Münze), nur mit Zahlen: *atšula*, *avikula*, *ejtakula*, *hatšula*, *kú-*, *makéula* *mālkula*, *mutsula*, *tejšula*, *ukula*.
- hula*, *hule* röhrenförmige Perle **8**, 2; **10**, 13, 21.
- Hulagayizāñ*, 1. die Gattin von *Akinmakú*; 2. der Tempel für die Frauen in Takina.

*Hulaka* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.

*Hulakaŷ* (*lakaŷ*) eins der vier Frauengeschlechter 10, 22.

*Hulakasiziñ* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.

*Hulakuñgui* mythischer Berg.

*Hulañkasa*, *Hulašvėžu*, *Hulatave* drei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.

*hulkui* (*húluni*, *gui*), F. *kua*, erschrecken, verscheuchen 73.

*huluķšihi*, auch *i-* (*húluni*, *šihi*), F. *ši*, *ša*, hineinstecken, hineinziehen, hineinlegen, einsetzen (Novizen), ableiten (Wasser) 2, 35f., 40; 9, 1; 11, 30; 16, 5; 18, 15; 19, 12; 23, 4, 7.

*húluni*, auch *i-*, *agaķúluni* (*hui*), F. *hulu*, *húluna*, eintreten, sich hineinbegeben 2, 23, 36, 40, 60; 3, 8; 18, 1, 10; 19, 12; 21, 1; 24, 4, 7; 109, 2f.

*hulvita* (*hui*, *ni*, *mita*) mitten in der Hütte 16, 2.

*humšeŷši* (*humši*), F. *šeŷ*, *šeŷka*, blühen 71, 4.

*humši* Blüte.

*huna huna* bezeichnet das Lodern des Feuers 3, 6.

*hunukala* Schnabel 117, 2.

*Hunši* Priester aus dem Geschlecht *Seŷžañkua's*.

*hu pasu* viereckige Hütte.

*húrlėši* (*neŷši*), F. *lė*, *leka*, *húrlėķšihi* (*húrlėši*, *šihi*), F. *lėķši*, *lėķša*, *lėķšika*, 1. mit einem sein Spiel treiben, sich lustig machen über einen, mit einem anbinden, wettkämpfen, kämpfen 3, 9, 27; 4, 1, 3f., 16; 11, 8, 25; 12, 8f.; 13, 1; 14, 1f.; 109, 1f.; 115, 1; 2. spielen mit Frauen meist in geschlechtlichem Sinn 9, 43, 46; 10, 25; 11, 9; 12, 9; 3. spielen 9, 27.

*hurluvd* (*húrlėķšihi*, *nuva*) Vogel, der sein Spiel mit einem treibt, Zaubervogel 48.

*hu-sáñkala* (*hui*) Hausdach 2, 52, 56.

*Húsiķuñgui* mythischer Berg.

*husta-ka*, *kustaka* (*hui*) im Winkel; vgl. *stabita*, *stakala*.

*husu*, 1. Krebs: — *butši* weißer Krebs; — *gayķtaši* grüner Krebs; — *tsuši* roter Krebs 11, 6; 53, 2; 54; 55; 2. Sternbild: *nui* — die Sonne steht im Krebs.

*hu-sukala*, *husukula* (*hui*) der einzelne Stab auf der Spitze mancher Dächer runder Hütten.

*hutama* siehe *ahutama*.

*hutava*, *-ka*, *-li*, *hutaba* (*hui*, *tava*), 1. in der unteren Hütte, an der unteren Seite der Hütte; *nui ahutava(ka)* die Sonne in ihrer unteren Hütte, im Süden, im Dezember; 2. *hutdvali* außerhalb oder unterhalb der Hütte 3, 27; 3. *hutdvali* zur Seite oder unterhalb: *nuñhuđ hutdvali* unterhalb des Tempels 5, 12f.

*Hutėnaka* einige Hütten südöstlich und nahe Palomino.

*hutú* (*hui*, *tu*) Speichel 38.

*hu tukale* (*hui*) die horizontalen Rohrstäbe der Wände.

*huva* siehe *ahuba*, *huvė*.

*húvala*, *-ka*, *-li*, *húbala* (*hui*), 1. vor dem Hause oder außerhalb des Hauses 11, 12; 18, 10; 136, 1; *hateŷtśuvāla* vor dem Hause des Vaters 17, 2; *nui húbala* vor dem Haus der Sonne, d. h. dem Tempel; 2. vor, vor der Tür: *nuñhuđ húbalak* vor dem Tempel 17, 7; 24, 7; 31, 5.

*huvė*, *huvėŷ*, *huva* Hütte; siehe *agakuka* —, *gaŷl* —, *hisėŷ* —; siehe *ahuba*.

*huvēxu* siehe *hubēxu*.

*huvī*, *hubī* Gemach 5, 21; 23, 7; 106, 3.

*huvinēkarsa* (*huvinēši*) atemlos.

*huvinēši* (*hui*, *nejši*), F. *nē nēka*, Atem holen.

*huvisko* (sp. *obispo*) Bischof 134, 1.

*huvu* siehe *sīpu*.

# I.

*iága*, 1. auch 7, 14; 8, 13; 9, 8f.; 17, 7; 18, 3; 2. zur Satzverbindung gebraucht siehe *atša(r)iaga*, *guatš(r)iaga*.

*ialaši* (*naši*), F. *laka*, 1. sich niederlassen, sich setzen (von Vögeln) 9, 39, 40f.; 2. untergehen (Plejaden) 71, 3; vgl. *a-*, *abu-*, *aga-*, *ižga-laši*.

*iašihi* (*šihi*) sich ausbreiten (See, Nebel, Regen) 2, 41; 13, 3, 7; auf Grund bleiben (Schiff) 2, 42.

*iatej*, *iatéj* (*tej*), 1. sich niederlassen, sitzen (Vogel, Ameisen, Menschen) 22, 3; 73; 74, 2; 2. untergehen (Sonne).

*iaų* hinreichend, gut.

*iaųkui* antworten; vgl. *akiaųi*.

*iavejši*, F. *vej*, *vejka*, 1. hinaufsteigen (Gebirge, Baum, Himmel) 2, 37; 4, 6; 9, 29; 19, 5; 23, 9; 88, 3; 100, 1; 137, 26; 2. daher *iavejka*: bis (oft mit vorausgehendem *panane*, angefangen, von) 2, 37; 86, 1, 4; 88, 1; vgl. *ar-*, *i-*, *iž-vejši*, *mejžgui*.

*iažeįni* siehe *itšeįni*.

*ibatejši* ringsherum.

*ibejši* siehe *ivejši*.

*ibini*, *ivini* (*mini*), F. *bi*, *bina*, 1. etwas mit Agavefasern anhängen zur Aufbewahrung 11, 21; vgl. *mīňkaį kalviňká*; 2. fesseln, ergreifen (vom Krampf); siehe *guašingimīni*, *ivikue*.

*ibiša* siehe *iviša*.

*ibuňgui* (*ibuni*, *gui*), F. *gua*, zu wachsen veranlassen (Dinge am Körper) 9, 49; 19, 10.

*ibuni* (*muni*), F. *buna*, wachsen (Federn) 9, 42, 49; siehe *ibuňgui*, *ižbuňgui*.

*ibuši*, *ipuši* (*muši*), F. *bu*, *buka*, werfen, schleudern 10, 23, 26f., 30, 41.

*ihaňgui* siehe *haňgui*.

*ihia*, 1. Rauch; 2. Ausdruck für das Herausprusten einer Masse kleiner Teile aus dem Mund 5, 14.

*ihia kukši*, F. *ku*, räuchern, wehen vom Rauch 31, 5; vgl. *hala kukši*.

*ihialakali* (*ihia*, *kali*) Baum, dessen Holz zum Anfertigen von Haken gebraucht wird und beim Verbrennen viel Rauch entwickelt.

*ihiiųi*, F. *hiu*, 1. hinlegen, ausbreiten (Matte) 6, 11; 2. einsetzen (Auge) 11, 24; siehe *aga-*, *aķ-*, *ižga-hiiųi*.

*ihuáli* (*hui*) einem etwas anziehen 2, 12ff., 14 (*kalhualyi* er zog ihnen an); 130, 5; siehe *itšuali*, *ihuanauši*.

*ihuanauši* (*ihuali*, *naųši*), F. *naų*, *naųka*, bekleidet sein 2, 12.

*ihuižalēši* siehe *huižalēši*.

*ihulukšihi*, *ihūluni* siehe *hulukšihi*, *hūluni*.

*ikabaši* siehe *kabaši*.

*ikaįkuali* (*kuali*), F. *kue*, *kuala*, vorhanden sein (von ausgedehnten Dingen) 6, 1; 61, 1; siehe *kukaikaįkue*.

*ikaųi*, *yekaųi* (*haųi*), F. *kaų*, *kaųa*, hineinstecken (in den Mund, die Tasche) 2, 12; 5, 14; 10, 34; einsetzen (Auge) 11, 24, 26f.

*ikaųi* siehe *gaųi*, *kaųi*.



*ikaŋkuali* (*gaŋi*, *kuali*) hinein-gesteckt sein 5, 13.

*ikaŋli*, *yekaŋli* (*kaŋli*), F. *kaŋla*, rufen (auch Regen, Wind) 2, 48; 5, 16; 7, 4; 10, 7; 18, 11f.; 19, 1; 48; 59, 5; 73; 88, 3; 137, 5, 7; 140.

*ikeŋhi* siehe *keŋhi*.

*ikuali* (*kuali*), F. *kua*, 1. in Ver-wahrung haben 98, 1; 113, 2; haben, besitzen 13, 7; 115, 2; 120, 2; enthalten; 2. beschützen, verteidigen 9, 20; 75, 2; 137, 10; 3. sich aufhalten.

*ikuāši* siehe *guaši*, *guiava guaši*.

*ikuāši* (*kuaši*) mit *težaua* ein Zaubermittel anfertigen 19, 9; 86, 3; 141.

*ikuaŋka* (*ikuali*) das Vorhandene, alle 110, 2.

*ikuizihi* siehe *kuizihi*.

*ikuši* (*guši*), F. *kuka*, 1. wegnehmen 3, 14; 10, 11; 11, 21 (*kalguka* er nahm ihnen fort); 137, 11, 15; herausnehmen 23, 6; 2. abnehmen (das Gesicht, um eine Maske zu haben) 56, 8.

*ilaši*, F. *ila*, *ilaka*, hinlegen, auf-häufen (Steine) 10, 33.

*Ili* Gatte von *Buñkuéj* 5, 7ff.

*Iltejši*, F. *tej*, *tejka*, sich reichlich vermehren 17, 8; 131, 2.

*ingahi* (*gahi*) essen 9, 8.

*Ingilisi* (sp. *ingleses*) Engländer 2, 58.

*inži*, *iži* Juka 9, 61; 23, 4, 6; -*bula* Jukamehl; *inžiskala* Juka-pflanze, Jukapflanzung.

*ipakuali* (*pakuali*), F. *kuej*, 1. vor-handen sein, bestehen (Über-lieferung) 9, 29; 13, 6; 2. ein-gesetzt sein (Horn) 12, 11.

*ipani* (*pani*), 1. F. *pana*, *pa*, in Empfang nehmen, sich aneignen 2, 16; 122, 3; 135, 3; 137, 9;

mit vorhergehendem *sui*: packen, ergreifen 9, 27; 14, 2; 19, 12; 137, 12, 20; 2. F. *pa* hinlegen 10, 14.

*ipejši* (*pejši*), F. *pej*, den Deckel abheben.

*ipuši* siehe *ibuši*.

*ipuli* siehe *puli*.

*isa* kleine Ameise.

*isalavé* (*isa*) Ameisenbär.

*isa sáñkale* das kurz abge-schnittene Haar der Neger (sp. *pelo tusa* oder *hormiga*).

*istejši* siehe *tejši*.

*istui* (*tui*), 1. sehen, gewahr werden 82, 2; 2. die Zukunft voraussehen.

*isuka-lēši* (*asuka*) endigen, auf-hören (intr.) (Himmelsrichtungen) 2, 5.

*isūñgele* (*suñze*, *gele*) nicht haben, nicht enthalten 5, 40, 42; 113, 1; siehe *aķsuñze*.

*išhibalēši* siehe *hibalēši*.

*išhiúi*, F. *hiu*, sich aufsetzen (Kopf-putz, Hörner) 67, 1; 137, 23; siehe *aga- ak-*, *i-*, *ižga-hiúi*.

*išihi* (*šihi*), F. *ša*, hinsetzen, hin-legen 2, 45; 6, 4; 10, 35; 18, 12; ansetzen (Säge) 6, 12; legen (in Asche) 11, 14; legen, anwenden (Zaubermittel) 86, 5; *uauan*-einen Säugling weihen, taufen; siehe *kag-*, *karbata-*.

*išimi* siehe *šimi*.

*iškabalēkataŋká* der für sich Arbeitende = Bräutigam; siehe *a-balēkataŋká*, *hibalēši*.

*iškágaba-kui* (*kágaba*), F. *kua*, zu einem Menschen machen, in einen Menschen verwandeln 10, 37.

*iškagabalēši* siehe *kagabalēši*.

*iškagajši* (*gajši*), F. *gai*, *gaiķa*, sich gegenseitig etwas übergeben 100, 2.

*iškaguši* siehe *ižgakuši*.

*iškahábihi* siehe *hábihi*.

*iškalēši* (*nejši*), *lē*, *lēka*, einander anreden, mit einander sprechen, einander nennen (Freund) 9, 54; 11, 17f., 25; 58, 3, 6; \*90, 1; 109, 1; 134, 1.

*iškaliakuāykale* (*iškalihi*, *kuali*), mit *gula*, *kala*, was an Armen und Beinen angelegt ist, d. h. alle Arm- und Beinringe 8, 2.

*iškalihī*, *ižgalihī* (*nihi*), F. *lia*, 1. sich anlegen (Goldschmuck) 8, 6; sich aufsetzen (Maske) 78, 2; 2. suchen (Wild), auf die Jagd gehen 58, 1; sich gegenseitig etwas suchen 11, 20; 3. zusammen vereinigen, versammeln (Leute), von zwei Personen gesagt 19, 14.

*iškaskui* (*gui*), F. *gu*, *gua*, sich zu etwas machen, erscheinen als 3, 12; 10, 40.

*iškašihī* siehe *gamagašihī*.

*iškaŷi*, *ižikaŷi* (*gaŷi*), F. *kay*, abbrechen, zerbrechen (tr.) (Felsen) 6, 14.

*iškavāšihī* (*māšihī*), F. *ši*, *ša*, hinterlassen (Erinnerung) 2, 27, 46; 8, 13.

*iškayaŷi* siehe *yaŷi*.

*iškazakuaši* (*guaši*) sich anreden, sich unterreden 100, 2; 134, 1.

*iškitaši* (*taši*), F. *taka*, sich (die Testikeln) zerstampfen 4, 10.

*iškuali* (*kuali*), F. *kue*, wissen 2, 65; vgl. *ižikuali*.

*iškualikšihī* (*kuālini*), F. *ša*, zurücksenden 17, 4.

*iškuāmakui* (*akuama*, *gui*) hart machen 2, 47f.

*iškuani* abbrechen; vgl. *akuani*.

*iškuaši* siehe *ižguaši*.

*iškuējn* (*iškuani*) der obere Rand der Wände, Beginn des Daches 11, 13f.

*iškuižakšihī* siehe *ižikuižakšihī*.

*iškulaši* (*ulaši*), F. *la*, *laka*, gebären 3, 24.

*iškulēhi* (*ulēhi*), F. *lē*, berühren 2, 25.

*išlēbiši* siehe *ižgalēbiši*.

*išpakuali* (*išpani*, *kuali*), F. *kua*, gelegt sein.

*išpakuayka* (*išpakuāli*) was gelegt ist, alles Gelegte, alle Schichten (der Erde) 92.

*išpani* (*pani*), F. *pa*, legen; *kaygišpani* die Hand legen 3, 8.

*išpejni* (*pejni*), F. *pejna*, einstürzen 7, 1.

*ištej* (*tej*) sich aufsetzen (Feder schmuck); siehe *ižiktej*.

*ištūlihi*, F. *li*, zerreißen 9, 28.

*išūi* (*šui*), F. *šu*, *šua*, herausziehen 4, 9; 9, 42.

*itābiši*, F. *bi*, ankommen 23, 9; vgl. *ižābiši*.

*itamalēši* (*lamā*, *nejši*) einen Fehler machen 19, 11.

*itani* (*tani*), F. *tana*, treten, stampfen 106, 1.

*itaši* (*taši*), F. *ta*, picken (von Vögeln).

*itej* (*tej*), 1. *itej*, Pl. *itejtēj*, sich befinden, sich aufhalten, vorhanden sein, sitzen, sich setzen 3, 17; 6, 7; 9, 52; 19, 7; 21, 8; 130, 2; 135, 1; 137, 10, 14, 22; 2. *ilej* hinlegen 11, 26; 24, 14; zulegen (Brennholz) = Feuer anzünden 9, 52, 62; 137, 21; zugießen (Wasser) 23, 5; aufstecken (auf Stange) 10, 37; aufsetzen (Gesicht) 2, 18; geben (Aussehen) 2, 18; hinsetzen (einen als Vogel, Steinbild) 5, 27f.; 24, 14; 130, 5; legen, ziehen (Fäden) 9; 19, 4; 142; 3. *itej* haben, besitzen 1, 7; 15, 9; 137, 11; *uauagitej* hat ein Kind, schwanger.

*itsabišihi* (*zabišihi*), F. *ša*, herabstürzen (tr.) (Steine) 6, 11.

*itsahi* (*zahi*), F. *sa*, essen **22**, 2.  
*itsayli*, F. *tsayla*, 3. Pers. Pl. *kal-tsayli*, zornig, wütend werden **2**, 17, 20; **3**. 1f., 5, 9; **5**, 26; **12**, 16; **18**, 9; **137**, 14.  
*itsejši* (*zejši*), F. *tsej*, vergehen, von der Zeit, daher mit Angabe der Jahre: alt sein **23**, 4; siehe *munitseši*, *toañ*.  
*itsuli* (*sungui*), F. *tsu*, gießen; *nitsuli* Wasser gießen **23**, 5.  
*itšani*, F. *tšan*, *tšana*, 1. auch mit *aluna*: denken, in Gedanken (nicht in Wirklichkeit) tun **9**, 22; **62**, 2; 2. wollen (nur heim Verbum) **10**, 38; siehe *mihd*-; 3. betrübt, unzufrieden sein **137**, 8; siehe *guáñ*, *zeñ*-; 4. jemandes Unzufriedenheit erregen **21**, 2.  
*itšej nauši*, *itšej itěj*, *itšej kuali* (*itšejni*) oben vereinigt, zusammen sein **2**, 6; **7**, 6; **87**, 3.  
*itšej-kualayka* (*kuali*) alle, die oben vereinigt sind **9**, 22.  
*itšej-kuali*, F. *kue*, oben vereinigt sein **9**, 16; **35**.  
*itšeini* (*žejni*), F. *tsej*, *tšeina*, 1. darauflegen, setzen **2**, 45; **9**, 4, 8; **12**, 13; **23**, 4; ausbreiten (Erde) **2**, 5; 2. 3. Pers. Pl. *iažejni* einfallen (Vögel) **2**, 64; über einen herfallen **10**, 32; **19**, 3.  
*itšejnših* siehe *žejnših*.  
*itsuáli*, *izahuáli* (*ihuali*), F. *itšu-ali*, sich etwas anziehen **10**, 40; siehe *ihuali*, *ihuanayši*.  
*itšuižakših*, auch *ag-* (*itšuižani*, *ših*), F. *ša*, *ši*, *šika*, vernichten, fortwerfen, verlieren, den Verlust verursachen, verwischen (Spuren) **2**, 14f.; **9**, 36, 40, 57; **11**, 17; **14**, 1; **19**, 13; **41**; **43**, 2; **75**, 1.  
*itšuižani*, auch *ag-* (*šuižani*), F. *ža*, zugrunde gehen, verlorengehen **4**, 11; **5**, 20; **7**, 9; **9**, 25;

**11**, 17f.; **19**, 12; **20**, 3; **34**, 1; **56**, 6; **58**, 4f., 6.  
*itúi* (*tui*) anschauen **7**, 12.  
*itukalēši*, F. *lě*, berühren (eine Frau) **7**, 10.  
*itušejši* siehe *tušejši*.  
*iuatsihi*, F. *si*, *sia*, zerschmettern, abreißen **11**, 11; **15**, 8; siehe *a-*, *aga-*, *ži-uatsihi*.  
*ivejhi* (*mejhi*), F. *vej*, *veja*, singen (von Menschen) **116**.  
*ivéjķših* (*ivejši*, *ših*), F. *ša*, in die Höhe heben, an einen hohen Ort bringen **3**, 29; **23**, 8.  
*ivejngui* (*mejngui*), F. *gua*, abschneiden (Krallen, Kopf) **10**, 35; **12**, 11.  
*ivejši*, *ibejši*, F. *vej*, *vejka*, aufsetzen (Kochtopf) **6**, 13; **23**, 4; **107**, 3; hinaufbringen **3**, 28; *kay-givejši* (*kay*) die Hand über etwas gleiten lassen **3**, 3, 6; siehe *ar-*, *ia-*, *iž-vejši*, *mejžgui*.  
*ivtžih* siehe *mžih*.  
*ivikue* (*ibini*, *kuali*) eingekerbt (Pfeilspitze).  
*ivini* siehe *ibini*.  
*ivtša*, *ibiša*, *ubiša*, *uviša*, *aguviša* (*uvtših*) viel, sehr, überwältigend **7**, 4; **9**, 24; **12**, 8.  
*iyayši* siehe *izayši*, *yayši*.  
*iza* abschüssiger Bergabhang **7**, 6; **13**, 3; **113**, 1; **124**, 2.  
*izgui* siehe *toañ*.  
*izukéjtihi*, F. *ta*, herauskommen **9**, 9; siehe *agaza-*, *zu-kejtihi*.  
*izábishi* (*nábishi*), F. *bi*, kommen **5**, 19; **87**, 3; vgl. *itábishi*.  
*izahual* siehe *itšuali*.  
*izdkuiši* siehe *ndkuiši*.  
*izalali* (*žě*, *nali*) vereint, gemeinsam **2**, 35; vgl. *izalēši*.  
*izalēži* (*žě*, *nejši*), F. *lě*, sich vereinigen, sich versammeln **2**, 48; **8**, 10; **19**, 18; **61**, 2; siehe *hul-žalēši*.



*ižaliane* (žē, nihi) verknotet.

*iždānkahi* (nānkahi), F. *žanka*,  
1. gelangen 9, 46; 2. *ižanka*, zu-  
weilen mit vorhergehendem *žini*  
„von“: bis (räumlich) 6, 10; 7, 2;  
10, 29, 33; 11, 6.

*ižankašihi* (*ižānkahi*), F. *kaša*, hin-  
gelangen lassen, hinbringen 59, 6.

*ižauḡauka*, *ižugaḡka* (*iyauši*)  
was da ist, was einer hat = alle,  
alles 3, 28; 4, 17; 12, 11; vgl.  
*naḡauka*.

*ižauluka*, *ižuluka* (*ižauši*, *nuḡši*)  
in gleicher Weise, zu gleicher Zeit,  
entsprechend 9, 4; 11, 6; -*dula*  
*ižgašihi* sich in gleicher Weise be-  
sprechen = übereinkommen 130, 5.

*ižauši*, *ižuši*, *iyauši* (*žauši*), F. *žau*,  
*žauka*, 1. auch *ak-* sich aufhalten,  
sich befinden, leben, sein 2, 24,  
43; 3, 9; 4, 15; 5, 21; 9, 21,  
58; 12, 16; 17, 2, 9; 19, 8; 20,  
3; 21, 4; 22, 2, 4; 38; 48; 50f.;  
137, 9, 29; sich verhalten 2, 24;  
vorhanden sein 13, 10; das Eigen-  
tum sein 65, 1; sein (Hilfsverb) 87,  
7; 2. sein, zur Bezeichnung der  
Dauer bzw. als Ersatz des Verbums  
21, 6; 23, 3; 3. haben, besitzen 1,  
11; 3, 12, 22, 28; 9, 13; 10, 24,  
30; 18, 6; 63, 1; 87, 4; 117, 2.

*ižbejši* siehe *ižvejši*.

*ižbuḡui* (*muni*, *gui*), F. *gua*, sich  
anwachsen lassen 12, 11.

*ižeḡni* siehe *išeḡni*.

*ižgahābihi* siehe *hābihi*.

*ižgahiēni* (*hiēni*), F. *hiēj*, abwärts  
gehen (Sonne) 15, 6.

*ižgahiūi*, F. *hiu*, hineinlegen; *su-*  
*gamēj* *maḡžua* *ižgahiūkuej* Tasche,  
in die man zweimal hineinlegen  
kann = mit zwei Fächern; siehe  
*aga-*, *ak-*, *i-*, *iš-hiūi*.

*ižgakaḡnēši* (*gaḡnēši*) sich zu-  
einander gesellen, einander be-  
gleiten, helfen 9, 46; 19, 3; 61, 2.

*ižgaḡšišihi* siehe *ižgašihi*.

*ižgakuāli* (*kuali*), F. *kua*, *kue*,  
*kuala*, 1. für einen in Verwahrung  
haben, einhändigen 1, 10; 2. be-  
schützen, verteidigen.

*ižgakuīhi* (*kuihi*), F. *kuia*, sich  
gegenseitig (die Augen) ausreißen  
11, 15, 22.

*ižgakuši*, *iškaguši* (*guši*), F. *gu*,  
*guka*, 1. fangen (Tiere) 4, 13; 9,  
14; 70, 2; 130, 1; 2. fortnehmen  
24, 9; 3. aufnehmen (Fortge-  
worfenen) 3, 24; 4. hervorsuchen  
3, 16; 100, 2.

*ižgalaši* (*naši*), F. *la*, *laka*, *laḡša*,  
aufstehen, sich erheben 3, 15; 4,  
8; 12, 16; siehe *a-*, *abu-*, *aga-*,  
*ia-*, *iži-laši*.

*ižgalēbiši*, auch *išlēbiši*, *žilē-*  
*biši* (*nābiši*), F. *lebi*, sich treffen,  
sich begegnen 9, 4; 11, 17; 109,  
3; 134, 1.

*ižgalihi* siehe *iškalihi*.

*ižgapani* (*pani*), F. *pa*, sich auf-  
setzen (Maske) 2, 30; 7, 8; 26,  
4; 88, 1; 89; 90, 2

*ižgapejši* (*pejši*), F. *pej*, 1. ab-  
legen (Tasche) 9, 27; (Hemd) 12,  
10; 2. sich (das Gesicht) ab-  
nehmen, um eine Maske zu haben  
59, 7.

*ižgašlhi* siehe *gamagašihi*, *kaḡ-*  
*gižgašihi*.

*ižgašišihi*, *ižgaḡšišihi* (*šišihi*),  
F. *ši*, *ša*, für sich erbitten 9, 36;  
19, 16; 24, 1.

*ižgašuižakšihi* (*šuižani*), F. *ša*,  
sich gegenseitig den Verlust (der  
Augen) verursachen 11, 16; vgl.  
*ižgitsuižakšihi*.

*ižgatej* (*tej*), 1. dastehen, sich er-  
heben (Baum) 9, 9; 2. sich em-  
porschneiden, aufstehen 4, 6, 8.

*ižgatsingui*, *ižgat(š)ingui*, *iž-*  
*gatsini* usw. siehe *tsingui*, *tsini*.

*ižgaḡi* siehe *gaḡi*, *kaḡi*.

*ižgavejhi* (*mejhi*), F. *vej*, *veja*, einander sägen, erzählen, angreifen 9, 46, 55; 11, 15; 137, 1; siehe *guiava*.

*ižgavejngui* (*mejngui*), F. *gua*, zerstückeln (Menschen) 18, 13.

*ižgazahāhihi* siehe *hābihi*.

*ižgazahuiši* (*huiši*), F. *hui*, *huika*, wechselseitig ein Instrument blasen 134, 1.

*Ižgenenēumāñ* Tochter *Sejžañkua's* und der *Manenēumāñ* 142.

*ižgitsuižakšihi* (*itsuižakšihi*) vernichten, verderben (die eigenen Leute) 120, 1; vgl. *ižgašuižakšihi*.

*ižgnaķšihi* siehe *aluna ižgnaķšihi*.

*ižgnañgualēši* siehe *gnañgualēši*.

*ižgnañguaši* siehe *gnañguaši*.

*ižguani* siehe *nāsa*.

*ižguaši*, *iškuāši* (*kuaši*), F. *gua*, 1. verteilen (Pulver in die Zauberpäckchen) 64, 2; 2. verteilen (Festspeise in kleinen Mengen als Zaubermittel), daher essen 52; 54; 57.

*ižguaši* (*guaši*), F. *gua*, benachrichtigen 110, 1; siehe *aluna ižguaši*, *guiava ižguaši*.

*ižguiakšihi* (*guilēši*), F. *ši*, *ša*, groß wachsen lassen (Tabakstaude) 107, 2; vgl. *zukuiaķšihi*.

*ižguši* (*guši*), F. *gu*, *guka*, sich abnehmen (Gesicht, Ebenbild, um eine Maske, eine Figur zu haben) 2, 28; 7, 7; 111, 3.

*iži* siehe *inži*.

*ižibejši* siehe *ižvejši*.

*ižikaui* siehe *iškaui*.

*ižikšihi* siehe *kaugižgašihi*, *dula ižgašihi*.

*ižiklej* (*tej*) sich aufsetzen (Federn), sich anlegen (Kopfbinde) 29, 2; 49; sich aufladen (eine Last); vgl. *ištej*.

*ižiktui* (*tui*), F. *tu*, *tua*, sich vorbereiten 31, 6.

*ižikuali* (*kuali*), F. *kuej*, enthalten, besitzen; *muñsēj ižikuej nuñhuej*, der Tempel hat einen Aufsatz.

*ižikuizakšihi*, *iškuizakšihi*, F. *ša*, vergessen, in Vergessenheit geraten lassen 11, 30; 14, 5; 115, 3; siehe *akuizani*; vgl. *kuižakšihi*.

*ižilaši*, F. *la*, sich aufsetzen (Federschmuck usw.); siehe *a-*, *abu-*, *aga-*, *ia-*, *ižga-laši*.

*ižipani* (*pani*), F. *pa*, sich bedecken (mit einer Matte, wenn die Novizen bei Mondschein ausgehen).

*ižitsini*, *ižit(s)ini* siehe *tsini*.

*iž(i)vejngui* (*mejngui*), F. *gua*, durchschneiden, zersägen (Felsen) 6, 8, 12; zerstückeln.

*ižuasēkui* (*uasējši*), F. *kua*, zu machen verstehen 3, 1.

*ižvejngui* siehe *ižvejngui*.

*ižukaui* (*kaui*), F. *kaγ*, *kaγa*, sich bekleiden 117, 1.

*ižuluka* siehe *ižaułuka*.

*ižuši* siehe *ižauši*.

*ižvejši*, *ižibejši*, F. *vej*, 1. umwenden, umdrehen (tr.) 12, 15; 106, 2; 2. Wendungen machen mit einem Zaubermittel um den Kopf 66, 2; siehe *aka-*, *ar-*, *i-*, *ia-vejši*, *mejžgui*.

*ižvejžgui* (*ižvejši*, *gui*), F. *gua*, umwerfen (tr.) (Schiff) 34, 1.

## K.

*ka*, 1. (als Suffix) in, nach, zu (vom Ort) 66, 1; 137, 11, 25; an, während, bis (von der Zeit) 2, 23; 5, 21; 128; siehe *aķka*, *aķnāñ*, *kaγ*; 2. alle, vollständig 2, 41, 45; 3,

2, 8; 5, 37; 62, 1; 3. (als Suffix) = *ga*; siehe *haγgueka*.

*ķa* bezeichnet das Schlagen mit Stock oder Keule, das Schleudern mit Steinen, das Treffen mit dem

- Pfeil 5, 24; 12, 11; 19, 18; 24, 11; 87, 4; vgl. *kākañ*.
- kabaši, kavaši*, auch *i-*, F. *ba, baka*, schlafen, einschlafen 5, 22; 9, 55; 12, 5; 15, 6; 19, 5; 137, 26 f.
- kabaši arzeši* träumen.
- kágaba, kágabei, káguba*, 1. Stammesbezeichnung der Arhuaco auf dem Nordabhang der Sierra Nevada de Santa Marta und in San José 2, 62 f., 17, 8; 18, 3; 39, 1; 45; 53, 1; 134, 2; 2. Mensch, Person 2, 6; 5, 9; 6, 18; 12, 14; 18, 1; 19, 2.
- kagaba-hiúle*, besondere Art Zuckerrohr (sp. *caña criolla*); vgl. *hiulakave*.
- kágabakuiťsi*, 1. Zaubenstein; 2. Steinperlen, die nur als Halschmuck gebraucht werden; *-kāka, -kuiťzi, -señhi*, besondere Arten.
- kagabalēši*, auch *iš-* (*kágaba, nejši*), F. *lě*, Mensch werden, sich in einen Menschen verwandeln, einem in Menschengestalt erscheinen 10, 1, 21; 115, 2.
- kaga-kalali (kagi)*, F. *kale*, Land besitzen 18, 9; 108, 1.
- kagaléila, kagaléiža* After 9, 8.
- kagi* siehe *gagi*.
- kagi* Erde im Gegensatz zum Himmel, Erdboden 2, 3; 23, 9; Land zur Bebauung usw. 3, 2; 18, 9; Erde als Material, daher die mit Erde ausgefüllte Hüttenwand; siehe *skataškagi*
- kagi, kágian* Jahr 23, 4; 31, 2; vgl. *itsejši, mauši, zeigatsá, zejši*.
- kágian kágian* jedes Jahr.
- kagi-geba* vor kurzem, im selben Jahre.
- kagiltšakuali (kagiših, kuali)* beerdigt sein 60, 4.
- kagiših, kagiltših (kagi, iših)*, F. *ša*, 1. mit Erde bedecken, beerdigen 10, 14; 18, 14; 2. sich mit Erde bedecken 5, 7.
- káguba* siehe *kágaba*.
- Kaguišvejžu, Kalkuišvejžu* Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabaŷya's* 59, 1, 9.
- kagulu, gakulu (kagi)* ein zusammenhängendes Stück Erde, daher: Schlucht, Uferabsturz; *ulu-* Topfscherbe; vgl. *askulu, kalkulu*.
- kaha* siehe *gaha*.
- kahi* siehe *gahi*.
- kai*, 1. Holz, aus dem die Zähne der einheimischen Kämme gemacht werden (sp. *caña brava*); 2. der daraus gefertigte Kamm.
- kai* siehe *akai*.
- kai*, 1. in, nach (räumlich) 18, 6; 19, 11; 115, 3; 2. bei Zahlwörtern: in, innerhalb, nach (zeitlich) 9, 53 17, 6; 23, 2; siehe *a-, atša-, ava-, gua-, kása-, müša-, nala-, nau-, kajniki*; vgl. *ka*.
- kaiğa* heute, jetzt 2, 30, 45; 7, 13 verstärkt: *kaiğasina*; vgl. *guñ*.
- kaiğa zala* heute zugehörig, heutig 9, 22; 45; 111, 2.
- kaiġmano* (sp. *caiman*) Krokodil 123.
- kaiuá, kaiué* Fußknöchel.
- kaiža*, auch *a-*, Rand, Ufer, Winkel 9, 27, 62; 12, 7; 13, 9; 23, 5; 50; siehe *muli, nibun-, niuan-*.
- kāka (ka)* Kampf, Streit 2, 8, 17; 18, 9.
- kāka* siehe *geka*.
- kaka, kakai*, 1. Mund, Maul 5, 13; 9, 8; 21, 6; 137, 28; siehe *nab-*; 2. Flußmündung 6, 16; 24, 3; 3. Öffnung siehe *hugakái, kágabakuiťsi-*; 4. Westen siehe *mamájš-*; vgl. *gaŷ-*.
- kākabala* siehe *kākavala*.
- Kakaiži* Bote *Žántana's* 2, 9, 28.
- Kākala* Priester aus dem Geschlecht *Sejžaňkua's*.



*kākañ* (*ka*) bezeichnet das Fest-schlagen **11**, **12**.

*kakanali* (*kākañ, nali*) stark (Re-gen) **39**, **1**.

*kāka šiža* siehe *ašiža*.

*kāka-vakuali* (*avakuali*) einen Mund haben **9**, **8**.

*kākavala, kākabala* (*kāka*), 1. Rand der Topföffnung; 2. Unterlippe.

*kaḡṣata* siehe *kaḡṣiata*.

*kaḡṣeḡṣeḡ* kleiner Vogel, dessen Gesang schwere Krankheit ankündigt.

*kaḡṣiata, kaḡṣata* (*kagi*) Erd-beben **124**, **2**.

*kaḡṣikuama* siehe *kaṣikuama*.

*kāktula* siehe *kālula*.

*kāku* Körbchen, das die Surli-Maske in der Hand trägt.

*kakui* gesalzen.

*kakušune* (*kai, kušuna*) einheimischer Kamm.

*kakuvejža* Federkrone der Frau für den Tanz **67**, **1**; vgl. *vejža*.

*kala, kale, kalazala* Bein **12**, **1**; **19**, **5**, **20**; Unterschenkel; siehe *makeḡua kaležuka, mini, mulañ, nuga*.

*kala, kale* Tanz **93**; **96**; **133**, **1 f.**; *kanži-, kualama-, laku-, mahu-, sinduli-* Tanz der *Kanži*-Frucht, der Feldfrüchte, des Salzes, des Pasaroyo, des Kolibri **27**, **1**; **72**, **2**; **29**, **1**; **76**; **110**, **2**.

*kala* Gras, Kraut, Stroh zum Dachdecken (sp. *paja, yerba*) **9**, **55**; **10**, **3**.

*kala* (als Suffix), 1. die gewachsene Pflanzung; siehe *hahū, hita, hi-ula, alukaši, manta*; 2. Wald **3**, **24**; siehe *kalalizala, kalkala*.

*-kala* selten *-gala* bezeichnet u. a. Beziehungen zu dem regierenden Wort, 1. das aus dem Material Gefertigte oder Bestehende; siehe *alu-, aluñka-, ha-, hagi-, niñ-*

*gala, ni-, nuva-, ši-, tšui-*; siehe das vorhergehende *kala*; 2. einen Fortsatz oder etwas Zugehöriges; siehe *biñgala, kalatias-, kasa-, katuš-, kāy-, šunu-, taiš-*; siehe das folgende Stichwort *-kala*; 3. eine Abart oder besondere Anwendung; siehe *eḡbiš-, eḡzua-, inžis-, kañkua-, nabugala, nu-meja-, nuñhua-, sugá-, ašanan-, šanan-, šikua-, taba-, tarvi-, tejža-*; 4. das Werkzeug oder Material zur Herstellung oder ein Gerät zur Verwendung; siehe *žakua-, nuva-, šeḡža-*; 5. Identität; siehe *aliua-, gamañ-, kāy-, ku-, māj-, makeḡñ-, sáñ-, sukaleš-*.

*-kala, -gala, -kala-ka, -kalali* (*ni*) auf, über **3**, **17**; **9**, **4**, **53**; **23**, **4**, **7**; siehe *aḡgalali, akalakaḡ, avakala*; vgl. vorhergehendes *-kala*. *Kalabakēka* (*gēka*) Berg auf dem Wege von Palomino nach Curia.

*Kalabañgaka* (*gēka*) verlassener Tempel westlich Santa Rosa am Bach *Kavikoñgui*.

*kalabaḡla* Baum mit eßbaren Früchten **104**.

*kálahi*, auch *a-*, F. *kala, kálaka*, geben **3**, **14**, **16**; **19**, **20**; vgl. *kalali*.

*kala-humši* Blume eines Krautes im Gegensatz zur Baumblüte.

*Kalaiži*, 1. Caracas, Nebenfluß des Rio S. Miguel gegenüber dem Dorf **88**, **1**, **3**; 2. die Hütten daran; *Kalaiška* in den Ansiedlungen am Caracas **13**, **10**.

*kalaka* siehe *-kala*.

*kalakveḡši* siehe *arveḡši*.

*kalali* siehe *-kala*.

*kalali*, auch *a-*, F. *kala, kale, kalala*, haben, besitzen **2**, **14**, **51**; **3**, **23**; **58**, **5**; **137**, **15**; siehe *kaga-kalali*; vgl. *kálahi*.

*kalali zala (kala)* zum Walde gehörig, aus dem Walde 18, 2; 31, 3.

*kalamulsa* das durch angeriebenen Kalk verdickte obere Ende der Kalkdose.

*Kalañkala*, eine Stelle im Gebiet der Goajiro, wo Salz vorkommt 30, 2.

*kalanteĩte* lange Stange mit drei Sprossen am Ende.

*kalasuna* (sp. *calzon*) Hose 10, 30.

*Kálatē* Priester aus dem Geschlecht *Sejzañkua's*.

*Kalatia* Apparat zum Drehen von Fäden (sp. *carumba*).

*kalatiaš-kala (kalatia)* der Hauptstab des Fadendrehers, der die Umdrehungen macht.

*Kalaŷgi* Priester aus dem Geschlecht *Sejzañkua's*.

*kalayká, kalaykáĩ* Sitzschemel 7, 5; vgl. *a-, sē-*.

*kalaykálabeĩ, kalaykálaveĩ* Fuchs (sp. *zorra*) 41; 112, 2; 137, 13f.

*kala-vejža* lahm.

*kala-vitú (mitu)* Wildschwein (sp. *maná*) 4, 13; 31, 3; 25, 3.

*kalazala* siehe *kala*.

*kalboñkú (kali, moñkú)* Kalebasenbaum, seine Frucht.

*kale* siehe *kala* und *kali*.

*kale (kálali)* im Besitz von, behaftet mit; siehe *miua-, mulbatá-*.

*kalga* bezeichnet das Eindringen eines Stabes in den Körper 4, 8; vgl. *ka, kakañ*.

*kalguákala*, 1. Penis 7, 12; 11, 10; 2. Schlüsselbein.

*kalguakuĩtsi* ein dunkler Zauberstein.

*kalguakuĩtsikala* Penis 10, 36.

*Kalguasĩža*, 1. Name der Allmutter 8, 6; 32 Anm.; 33 Anm.;

113, 2; 2. Bezeichnung für göttliche Personen männlichen Geschlechts 2, 44f., 65; 24, 12; 60, 2.

*kalgui* Aufbau, Gestell 23, 3; der zur Brücke hinaufführende Knüppeldamm.

*kálgula*, auch *hita-*, besondere Art Bohnen der kalten Zone 84.

*kalgulalia* Suppe von *Kalgula*-Bohnen.

*kalguši* siehe *ikuši*.

*kalhuali* siehe *ihuali*.

*kal-humši (kali)* Blüte von Bäumen 71, 2; vgl. *kalahumši*.

*kali, kale* Baum, Staude 9, 16; 10, 21, 23, 26; 11, 1; 22, 3; Stange, Pfahl, Knüttel, Stab 3, 28; *-naudgetse, -vulu* Staude, Strauch 10, 27.

*kali-katú* Falle aus Baumstämmen 10, 25.

*kali-lēši (nejši)*, F. *lē*, sich in einen Baum verwandeln 5, 29.

*kali mutiša* Holzschälchen für die Spindel.

*kalita* mager; vgl. *alita*.

*kalkáĩ (kali, akai)* Baumblatt.

*kal-kala (kali)* Wald 4, 14; 19, 8.

*kalkua, kalkuañ* Jahrhundert 2, 17; 3, 28; 18, 15.

*Kalkuama* Dorf Atanquez, Bewohner und Sprache von Atanquez.

*Kalkuišvejžu* siehe *Kaguišvejžu*.

*kalkulú (kali)* Brett als Unterlage für die Agaveblätter zum Herausnehmen der Fasern 18, 7; vgl. *as-, eĩta-kulu, kagulu*.

*kalta (akaldaši)* Nachricht, Überlieferung, Erinnerung, Auftrag (sp. *carta*) 8, 13; 9, 29; 10, 9; 56, 6.

*kaltēsē (kali, lēsē)* Baumstumpf 18, 12.

*kaltžižú (žižú)* kleiner Fisch, Wels (sp. *bagre*).

*kaltsaũli* siehe *itsaũli*.

*kaltsiputsi, haltsiputsi (kali, ibusi)* Holzknäuf an der Spitze des Vogelpeils.

*kaltsusú* siehe *katsusú*.

*kaltšuala (kali, šuala)* Baumwurzel.

*kaltutú (kali)* Stangen, die horizontal von der Wand und dem Dach der Tempel nach innen ragen; vgl. *kañmali*.

*kaltzizú* ein Vogel.

*kal-uaká (kali)* Holzmaske 18, 5f., 7f., 10; 19, 2; 23, 1, 3, 7; 90, 1f.

*kaluėj* Frucht, Same der Bäume 5, 29; 104.

*ká-lula, kátula, káktula (kali)* Baumarten, Bäume, Hölzer (Klappern, beim Tanz gebraucht) 2, 6; 10, 3; 46; 83, 1; 104.

*kalvaḡsu (kali, avaḡsu)* Schwarzbaum (sp. *palo negro*) (*Liscio-plesium bogotense* [?]) 104.

*kál-vala, kálvale (kali)*, 1. Stock, Amtsstab 18, 6f.; 122, 1f.; 2. Beamter, Obrigkeit 2, 62.

*kal-vejžá (kali)*, 1. Bogen zum Schießen; 2. Muster von Taschen.

*kalvini* siehe *mini*.

*kalviñká (kali, ibini)* Holzhaken zum Anhängen; vgl. *katsimiñka*.

*Kalvuḡsañkue* Berg in der Gegend von S. Miguel.

*kalzežá* Mücke, Mosquito.

*kalzulukuí (nukuí)* fliegendes Insekt 22, 3.

*kalzuuiui (uiui)* Motte (sp. *polla*) 22, 3.

*kama* Kraft 17, 9.

*kámakue (kama, kuali)* fest, z. B. Erdboden.

*Kamalagui*, 1. Gegend im Süd-südwesten von Palomino 5, 31 f.; 2. Bewohner der Gegend 5, 41.

*kame* siehe *gamá*.

*kami* Ameisenart, beißt, frißt die Nahrungsmittel.

*kampana* (sp. *campana*) Glocke 12, 14.

*kampāna-kēka (gēka)* Bergvorsprung im Osten des Berges Cuba. *kañ, akañ, akañga*, 1. in alter Zeit, früher, vorher 6, 6; 7, 11; 12, 28; 16, 1; 26, 2; 76; 87, 7; 136, 2; siehe *kañžini, kañžala*; 2. soeben, schnell, zuerst.

*kánane (kani)* getrocknet (z. B. Fleisch).

*kandalu* (sp. *candado*) Schloß zum Zuschließen.

*kañgui (kani, gui)*, F. *gua*, mit *ni*, einen Fluß trocken legen 9 58, 4.

*kani*, auch *a-*, F. *kana*, trocken werden, austrocknen (intr.) 2, 43; 99; 125; ausgetrocknet sein 5, 13.

*kani* Füllung eines Gebäcks; *papá kani árłuka* Juka mit (Bohnen-) Füllung.

*kanži* Baum und seine eßbare Frucht (sp. *canchi*) Metteniusa edulis 5, 23, 25, 28 f.; 136, 1 f.

*Kanžibuhu* Priester vom Kasikial, kämpft mit den jüngeren Brüdern von *Buñgá* und Santa Clara 17, 1ff. *kañ-žini* seit alter Zeit, von alters her 43, 2; 50.

*Kañkálžiža* Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua's*.

*kañkua-kala (kañkui)* Holz zum Festschlagen der Gewebefäden.

*kañkui* Spatel zum Umrühren beim Kochen 107, 4.

*kañmali* die Reihen horizontaler Stangen, die im Tempel der Richtung der Wände und des Daches folgen; vgl. *kaltutú*.

*Kañmejžu* Name einer in Noavaka befindlichen Maske.

*kantalulu* (sp. *cantar*) Hahn.

*kanúa* (sp. *canoa*) Kanu 34, 1.

*kán-zala* zur alten Zeit gehörig, alt 7, 7; 40; 47, 2; 93; 108, 3.



*kapé* (sp. *café*) Kaffee.  
*karbata-išihi* (*kagi, avata*), F. *iša*, die Erde leer machen, entvölkern **19**, 23.  
*Karbuksu* (*kagi, muksu*) mythischer Berg, in den die Chimila gesteckt werden **16**, 5.  
*kárlabē* Jaguar (sp. *tigre*) **48**.  
*karloavi* (*kagi, noavi*) Erdschnee, „Schnee, der die Erde frißt“; La-wine? **116**.  
*karšúnkue* Zauberstein.  
*karvaḡsu* (*kagi, avaksu*) Schwarzerde **2**, 4, 7.  
*Karvamálué* Name des Kasikial, zugleich ein Berg der Gegend.  
*karvaḡi* (*kagi, maḡi*) dünne Wolke.  
*karzuši* (*kagi, tsuši*) Roterde **2**, 3, 7.  
*kaša*, 1. Fuß **9**, 28; **137**, 13; Huf (des Hirsches); 2. auch *kaša vulu* Fußspur **2**, 14f.; **75**, 1; 3. Zehe; siehe *-kukui, -vulu*; 4. der unterste Teil, die Pfosten (der Hütte) **6**, 13; **11**, 13; **22**, 2; siehe *hakaškasa, magimá*; 5. zur Bildung der Zahlen von elf bis neunzehn siehe *-baḡ-ḡua* usw.; vgl. *hase*; 6. zuerst, zunächst, unten **23**, 4; **86**, 1; **120**, 1; siehe *kasakaj*.  
*kasaba* siehe *kasava*.  
*kasabáḡua* siehe *kasamáḡua*.  
*kaša-baḡḡua* (*maḡḡua*) zwölf **18**, 15.  
*kašabigua* siehe *kašavigua*.  
*kaša bulu* siehe *kaša vulu*.  
*kasagakpakue* siehe *akpakuali*.  
*kaša-itagua* (*eḡtagua*) neunzehn.  
*kašaḡzua* (*kaša, eḡzua*) elf.  
*kaša-kaj*, *kasak* zuerst, zunächst, in erster Zeit, in frühester Zeit **11**, 13; **26**, 1.  
*kāša-kala* Fußknöchel.  
*kašaḡhiūi* siehe *aḡhiūi*.  
*kaša-kugua* siebzehn.  
*kaša-kukui* große Zehe.

*kasaluḡse* (*kaša*) Ferse.  
*kaša-maḡua, kasabaḡua* dreizehn.  
*kaša-makeḡua* vierzehn.  
*kaša-muan, kasamúane* Mittelzehe.  
*kaša-teḡḡua* sechzehn.  
*kaša-tšiua* (*hatšiua*) fünfzehn.  
*kašaḡgi* Baum, dessen Holz zur Anfertigung von Geräten dient.  
*kasava, kasaba* (*kaša*) Fußbrücken.  
*kaš-ávigua* (*kaša*) achtzehn.  
*kaša-vīta* (*mīta*) Fußsohle **3**, 8.  
*kaša vulu*, 1. zweite Zehe; — *ateḡḡa* vierte Zehe; — *kukui* große Zehe, — *aliua-kala* kleine Zehe; siehe *kaša*.  
*kasike* (sp. *cazique*) Beschützer, Obrigkeit **2**, 62f., 64; **121**, 1.  
*Kasikiále* (*kasike*) Tempel am Rio S. Miguel nahe und unterhalb des Dorfes S. Miguel; vgl. *Seḡḡuañ*.  
*kastiu* Stein zum Feuerschlagen (sp. *piedra chispa*).  
*kasuk kasuk* bezeichnet das An-einanderschlagen der Krallen **12**, 8.  
*kaši* siehe *alukaši*.  
*kāši* siehe *gāši*.  
*kašihi* siehe *gašihi*.  
*kašikuama, kaḡšikuama*, 1. Schlingpflanze mit gelber Blüte; 2. die daraus gewonnene Farbe.  
*kašikuamanagetse* (*kašikuama, hana-agatse*) gelb, ähnlich der *Kašikuama*-Farbe.  
*Kašindukua* ältester Sohn der *Gaḡteovañ*, der Puma **10** ff.; **98**, 1.  
*Kašingui* einer der „jüngeren Brüder“, auch Plur.; Verkehr und Kampf mit *Namsiku* **18**, 1 ff.; **19**, 1 ff.; Besitzer von Steinbeilen **20**, 1;  
*kata* kleine Schabe (sp. *cucaracha*). vgl. *ḡiali kate*.  
*katsigila* Sandfloh (sp. *nigua*).

*katsuma* Zehen-, Fingernagel, Krallen **12**, 3, 11; **19**, 10; **137**, 11.  
*katsusü, kaltsusü (kali)*, gegabelte Stange **10**, 37; 2. die drei Paare von Stangen, die in rechteckigen Hütten von der Dachspitze aus nach beiden Seiten das Dach herabgehen (sp. *tijeras*).

*katšimiñka (ibini)* Haken zum Aufhängen; vgl. *akulakatsi, kalviñká*.

*katšiuaka (avakaj)* die übergreifenden Haken der Äste, die das Brückengeländer bilden; vgl. *akulakatsi*.

*katšivejši (ivejši?)* der oberste Ring aus Schlingpflanzen rings um das runde Dach im Innern der Hütte.

*katšo* (sp. *cacho*) Horn **37**; **137**, 15.

*katú* Falle für Tiere im allgemeinen **9**, 39; **10**, 13, 21, 23f.; **58**, 2; -*škala* Fallenvorsprung; siehe *kali-, ši-*.

*katuka*, 1. Gegend am Rio Chirua bei San Antonio; 2. Bewohner der Gegend **5**, 37f.

*katuktséjñ (katú, sejñ)* offene, d. h. zum Gebrauch fertige Falle **10**, 31.

*kátula* siehe *kálula*.

*katuluéj* strauchartige Gujawe.

*kaų* Hand; siehe *išpani, ivejši, kaukšiši, kauřvita*.

*kaya (gaųi)* zerrissen, unbrauchbar (Tasche).

*kąųgakua* Rassel aus Holz **18**, 6.

*kąųgian* die von den Kągaba gesprochene Sprache **2**, 47.

*kaųgišpani* siehe *išpani*.

*kaųgivejši* siehe *ivejši*.

*kaųgižgašihi, kaukuažiķšihi (kaukšiši)* miteinander kämpfen **11**, 22; **111**, 2.

*kaųi*, auch *a-, aga-*, F. *kaų, kayá*, geben, einhändigen **3**, 2, 18; **19**, 13; **24**, 9; **75**, 2; **128**; **137**, 24; siehe *i-, uza-, uzgaųi*.

*kaųi*, selten *gaųi*, auch *i-, ižgaųi* bzw. *iš-*, F. *kaų, kayá, kauķa*, aufladen (eine Last), sich beladen **9**, 30f., 61; (am Körper) verbergen, verwahren **9**, 51; siehe *gamá kaųi, ižukaųi*.

*kaųi* siehe *gaųi*.

*kaui* ihr, Poss. auf Plur. bezüglich, meist bei Personen **11**, 20; **18**, 10; **19**, 5.

*kauihi (kaui)* ihr, Poss. auf Plur. bezüglich, meist bei Sachen (Eigentum) **2**, 60; **17**, 5; **109**, 3; **121**, 3.

*kauižéñ* sie, diese; Plur. **18**, 3, 9.

*kąų-kala* Hand, Finger.

*kauķalaba* siehe *kauķalava*.

*kąųkala kukui* Daumen.

*kąųkala muan, kąųkala muanzala* Mittelfinger.

*kąųkala nāņgutse* kleiner Finger; vgl. *kąųkala vulu*.

*kauķalava, kauķalaba* Handrücken.

*kąųkala vīta (mīta)* Handfläche **4**, 8.

*kąųkala vulu (abulu)* Finger **12**, 11; Zeige-, Ringfinger; -*teįma* Zeigefinger; -*muan, -muanzala* Mittelfinger; -*ateįža* Ringfinger; -*aliua-kala* kleiner Finger.

*kaųķšihi, kauģagašihi, kauģaķšihi (kaų, šihi, aga-, aķ-šihi)*, F. *ši, ša, šaka* kämpfen, Krieg führen **11**, 9, 15, 21; **17**, 1f., 4f., 10; **19**, 1, 3; **135**, 1f., 3; **137**, 20, 23; siehe *kaųgižgašihi kauķšišihi*.

*kaųķšišihi (kauķšihi, šihi)* einen zum Kampfe veranlassen **11**, 22.  
*kauķuažiķšihi* siehe *kaųgižgašihi*.  
*haųli*, F. *kaųla*, quaken (Frosch), singen (Vogel) **38**; **71**, 3; **73**; brüllen (Puma) siehe *i-*.

*kaųnelia* Suppe aus Gemüse (Bananen, Arracache, Juka usw.) (sp. *sancocho*).

*kaɣvɪta* (*kaɣ, mita*) Handfläche 10, 15.

*kaɣsu*, — *bala*, Pflanzendorn; — *butši* Weißdorn, — *tsuši* Rotdorn, zwei Schlingpflanzen (sp. *espina blanca* und *colorada*) 104.

*kavaši* siehe *kabaši*.

*kavašižuej* Berg in der Nähe von Santa Rosa.

*kəvɪa* reich.

*kavikoŋgui* westlicher Nebenfluß des Río S. Miguel, Mündung bei Santa Rosa.

*Kaviukukui* (*Okukui*) Sohn *Səokukuis*, härtet nach der Flut die Welt 2, 47 ff.

*kavu* (sp. *cabo*) Bote 2, 9, 28.

*kaxa* (sp. *caja*) Trommel.

*kaya* siehe *gaya*.

*kejhi*, F. *keja*, 1. lösen (einen Strick); *hiséj* —, einen Toten freimachen, die Totenzeremonie verrichten 18, 4; siehe *aga-*, *kejnšihi*, *zikejkuali*; 2. auch *i-*, (Holz) bearbeiten zur Anfertigung von Geräten, schärfen (Lanze) 19, 18.

*kejnkéjn* (*kejhi*) im Laufe 19, 15.

*kejn-šihi* (*kejhi*) freimachen, loslassen (Krankheiten) auf einen 10, 34.

*kəka* siehe *gəka*.

—*ki*, 1. zur Hervorhebung, unübersetzbar passim; siehe *na-*, *nej-*, *nejn-*, *nienkañ-*; 2. zur Verneinung des Verbums 5, 7; 9, 10, 40; 12, 20; 19, 2; 21, 2, 5 f.; 23, 3, 6; 129.

*kīnmatund*, *kīnmatá*, *ma(k)tú* ein Stein mit leichter Vertiefung in der Steintreppe am Kasikial, bedeutet eine Frau.

*kīuših* siehe *akiuših*.

*kokiúva*, 1. Schildkröte; 2. Musikinstrument aus der Schale, die mit den Händen gestrichen wird.

*koktó* siehe *kuktú*.

*Koŋgui* Beiname für jemand, der nichts besitzt und keinen festen Wohnsitz hat; vgl. *Kuŋgui*.

*kuá* Arara (sp. *guacamayo*); — *taši*, — *tsuši* grüner, roter Arara 49, Anm.; siehe *kudlugi*, *šukuéj*.

*kua* siehe *gua*.

*kud* das schnelle Zuspringen bezeichnend 137, 20.

*kuáhu*, *mama* —, Stein auf dem Wege nach Palomino, etwa 1½ Stunden nordwestlich vom Berge Cuba, wird mit Blättern belegt, damit man nicht müde wird.

*kuái* Hode; siehe *Námakuš* —.

*kuakala* siehe *akuakala*.

*Kuakuanui* Berg im Osten von Pueblo Viejo.

*kuakué* eine nicht eßbare Wurzel = *dikuaya* 138.

*kuákulu*, auch — *atejma*, großer Papagei (sp. *loro grande*) 5, 27; 27, 1; 86, 4; siehe *hiséj* —.

*Kualakuintana*, *Kualakultše* zwei Priester, beim Regenmachen behilflich 59, 5.

*kualakutše* eine Affenart.

*kualama* Feldfrüchte, Ernte 1, 5; 32, 1; 33; 43, 1; 110, 1 f.; vgl. *nikuala*.

*kuale* (*kuej*) dieser; vgl. *kuejha*. *Kualēnēumán* = *Manēnēumáñ*. *kualgui* (*gui*), F. *gua*, zerbrechen (Topf) (tr.); vgl. *akuani*.

*kuali*, *kuejli*, F. *kue*, *kuala*, 1. leben, sich aufhalten 2, 22, 27; 53, 1; 56, 5; 2. vorhanden, aufbewahrt sein 2, 25; 3. haben, besitzen, aufbewahren 4, 13; 17, 9; 43, 1; 102, 2; siehe *a-*, *aga-*, *agē-*, *i-*, *iži-*, *ikaj-*, *iš-*; 4. sein als Hilfsverbum siehe *akpej-*, *ava-*; 5. angefügt an transitive Verben siehe *zikej-*.



*kualíni*, F. *kuali*, *kualina*, umkehren, zurückkehren **4**, **4**; **19**, **6**, **15**; **86**, **8**; **109**, **3**; **137**, **14**; *nui kuali* die Sonne kehrt zurück = Dezember-Jänner; *nui kuali uká* die Sonne verläßt die Plejaden = Juni.

*kuá-lugi* (*nugi*) Schwanzfedern des Arara, als Kopfschmuck gebraucht. *kuama* siehe *akuama*.

*Kuamaka*, 1. Nebenfluß des Rio San Antonio **6**, **10**; 2. verlassener Tempel daran, etwa 10 km oberhalb San Francisco **13**, **10**.

*Kuamaliue*, Mutter —, der Quellsee des Rio *Kuamaka* **114**, **1**.

*kuañkuá* Schamschurz aus gewebter Baumwolle beim Fest = *majkuala*.

*kuañšú* Schulterblatt.

*kuaši*, *guaši*, F. *kua*, 1. mit und ohne *hárvulu*, Päckchen von Steinpulver und andere Zaubermittel herstellen **64**, **3**; **66**, **2**; **77**, **3**; 2. durch Zauberpäckchen fördernd einwirken auf etwas, etwas weihen **8**, **6**; **47**, **1**; **78**, **1**; **80**, **1**; **98**, **2**; **101**, **2**; **107**, **3**; vgl. *i*.

*kua-šihi* (*kuali*), F. *ša*, hineinlegen **6**, **2**.

*Kuayigela* Priester aus dem Geschlecht *Sintana*'s.

-*kuayka* siehe *a*-, *alalguayka*, *i*-, *iskalia*-, *išpa*-, *tua*-, *tuigua*-.

*kūba* Hut, Mütze; siehe *suguba*; vgl. *kuvaha*.

*kubá* kleine Pflanze **107**, **2**.

*kubi*, *kuvi* Schmetterling **9**, **16**, **22**; **70**, **2**; -*butši*-, -*taši* weißer, blauer Schmetterling **5**, **14**; vgl. *kuva*.

*kubi-tšakuéj* (*žakuá*) eine gewebte Kopfbedeckung als Festschmuck.

*Kúbuni* zwei Priester aus dem Geschlecht *Sejžañkua*'s.

*kuej*, *kue* (*kuali*) aufbewahrt, vorhanden **2**, **25**; **9**, **6** (*nikuejgatéjn*); **55**.

*kuej-ha* dieser.

*kuejla* (sp. *escuela*) Schule für die Tempelnovizen **11**, **30**.

*kuejli* siehe *kuali*.

*kugua*, *kuguej*, *kukala* sieben, siebenmal **2**, **10**; **17**, **3**; **19**, **3**, **12**; **106**, **1**; siehe -*hase*, *kuhula*, *kukséj*, *kuķuiža*, *kurlui*.

*kugua-hase*, *kuķhase* siebzig **19**, **3f.**, **14**.

*kū-hula* (*kugua*) sieben Realen.

*kúiane* siehe *ejbin*-.

*kui* Laus.

*kúi*, *kui* bezeichnet das Emporschechnellen **12**, **10**; vgl. *hui*, *huis*, *kui* *kui*.

*kuibulu* (sp. *pueblo*) Dorf, Ansiedlung **7**, **9**; **133**, **1**.

*kuidbaylu* Zaubenstein.

*kuihi*, F. *kuia*, *kuika*, nehmen, ernten (Feldfrüchte) **9**, **30**, **37**; **110**, **2**; ausheben, ausgraben (Erde) **5**, **7**; **11**, **2**; herausholen, zum Vorschein bringen (Ameisen) **21**, **8**; siehe *ejbi* *kuiane*; *ižga*-.

*kuii* ein Tier „wie ein Affe“, das in der Nacht ruft (sp. *martica*).

*kúikui* großer Sperber **68**, **1f.**; **69**; -*vutši* weißer Sperber **70**, **1ff.**

*kúi kúi* in Sprüngen **4**, **2**; vgl. *uiuiui*.

*kuinta*, *kuinte* (sp. *cuenta*) Glasperlen.

*kuits* mit folgendem Verbum bezeichnet eine Aufforderung, etwas gemeinsam zu tun: laßt uns . . . **9**, **6**; **11**, **8**; **90**, **1**; **109**, **1**; **137**, **18**, **27**; siehe *kuizali*, *kuizehi*; vgl. *hui*, *huis*.

*kuīspasu* Steinperle mit zwei Durchbohrungen.

*kuisuku* kleiner Vogel (sp. *tijereta*).

*kuišuna* siehe *kušuna*.

*kuišvañgui*, *kuišbañgui*, *kuižvanguí* Donner 1, 2; 11, 11; 23, 9; 79; 100, 1, 3; Unwetter.

*Kuitámeži* Berg nahe Santa Rosa. *kuīvižēši*, auch *aga-*, *u-* (*nejši*), F. *žē*, *žēka*, religiöse Gebräuche lernen, durch Lernen mystische Kräfte erwerben, besonders: lernen von seiten der Tempelnovizen 7, 8, 10f.; 10, 16; 11, 13f.; 20, 2; 24, 4, 7; 55; siehe *nuñhuakutvi*.

*kuīvižu* Tonpfeife in Gestalt einer Figur; vgl. *huilvižu*.

*kuīza* (*kuizi*) Tanz 1, 12; 27, 2; 45; 91; Fest.

*kuizali*, *kuizēhi* (*kuīs*, *zali*, *nejhi*) laßt uns gehen (sp. *va-monos*).

*kuīzi* Rohrflöte 8, 5; *-(a)bunži* mit einem Loch; *-(a)sigi* mit fünf Löchern; siehe *šunukala*.

*kuīzihi*, auch *aga-*, selten *i-*, F. *kuīzi*, *kuīza*, *kuīz*, auch mit *kala* tanzen 5, 16, 18, 21; 8, 6; 10, 40; 13, 5; 20, 2; 24, 7, 13; 27, 2; 29, 3; 47, 2; 49; 54; 55; 59, 10; 64, 1f.; 67, 1f.; 76; 97, 1; 110, 2; 115, 3; 132, 2; 133, 2; 136, 1.

*kuīzizi* Zaubenstein.

*kuīzurla* (*kuīzi*, *nurlá*) große Rohrflöte mit Schalltrichter 134, 1, 3.

*kuižakšihi*, F. *ša*, schreien (Kanninchen) 137, 29; vgl. *iži* —.

*Kuižú* Priester aus dem Geschlecht *Sejžanñkua's*.

*kuižvanguí* siehe *kuišvanguí*.

*kuka*, 1. Ohr, Topfhenkel; 2. auch *a-* Spitze (Tempel, Pfeil) 11, 11, 13f.; 73; 130, 2; Griff (Handnetz), Rahmen, in dem sich der Stab des Fadendrehers (sp. *carumba*) dreht; siehe *-gasuñze*, *-ikajkue*, *Songela-*, *zala-*.

*kuka gasuñze* (*agasuñze*) taub *kuka ikajkue* (*ikajkuali*) der ausladende Aufsatz der Tempel.

*kuka ivikue* siehe *ivikue*.

*kukala* siehe *kugua*.

*kuka-līža* (*nihi*) Ohrgehänge 8, 2, 11.

*kúkhase* siehe *kúguahase*.

*kuḡhuiža* siehe *kuḡuiža*.

*kuk-sej* (*kugua*) sieben Nächte 10, 8.

*kuḡsi* siehe *hala-*, *ihia-*.

*kuktú*, *kóktó*, 1. auch *-ma*, Ort, Punkt, Ansiedlung 14, 3f.; 77, 1, 3; *aliue-* äußerste Enden (der Welt) 7, 2; siehe *nuva-*; 2. bei Steinen: Platte; siehe *hakóktó*, *mámakuiši-*.

*kukuba* Schulter, Schulterblatt.

*kukubaba* der an die Schulter grenzende Teil des Rückens.

*kukui* siehe *akukui*.

*kukuí*, 1. Tante, Nichte 19, 20; 2. Trommel 8, 5; 11, 12, 21.

*kuḡuiža*, *kuḡ-huiža* (*kugua*) siebenmal, zum siebentenmal 5, 6; 11, 13; 17, 8; 19, 6.

*kukužu kukui* Abendstern.

*kukuḡsi* siehe *hala-*.

*kula* siehe *akula*.

*Kulaka* Rio Noavaka.

*kulakala* siehe *akulakala*.

*kulalu*, 1. (sp. *corral*) Zaun, Gehege 15, 8; 2. (sp. *coral*) Koralle.

*kultša*, 1. stets *-lula*, Same, Frucht, bei Menschen und Pflanzen 1, 1; 5, 40; 2. Abkürzung des Namens *Kultšavitabaŷya* 85, 1.

*Kultšaka* am Rio Sekaino, Wohnort *Kultšau's* 87, 6; auch Sitz *Auamaši's* und *Žuimakane's* 135, 1.

*Kultša lakaj*, *Kultša taŷkaj* das Geschlecht *Kultšavitabaŷya's*.

*Kultšau*, 1. Priester von Makotama 134, 3; 2. kämpft mit *Žuimakane* 87ff.; 135, 1.

*Kultšavitabauya*, auch *Kultšavitavauya*, einer der vier Urahnen von Palomino, Stammvater des Priestergeschlechts von Noavaka 1, 12; 2, 1 f., 16 ff., 35, 37, 46, 48, 53, 60, 65; 60, 3 Anm.; 124, 1 f.; 125; vgl. *Kultša*, *Kuntšau*.  
*kuluḡšá* Palmart des Gebirges.  
*külžakuitši*, auch *a-*, Zauberstein.  
*Kuṅgui* Priester aus dem Geschlecht *Sejžaṅkua's*; vgl. *Koṅgui*.  
*kuṅkaua* Apfel.  
*Kuntšakala* Familienname.  
*Kuntšádlukua* Mutter *Kultšavitabauya's* 85, 1.  
*Kuntšáṅgama* ein Freund *Sintana's* 2, 18 f.  
*Kuntšaṅgui* Familienname.  
*Kuṅtšatana* aus Takina, sein Gesang 108, 1, 3.  
*kuṅtšaua* Auge 11, 25 f.; Pupille.  
*Kuntšau* anderer Name für *Kultšavitabauya*.  
*Kuntšavēritana* Männernamen.  
*Kurliuei* Fluß Curia 6, 10; Ansiedlung; vgl. *Kurlui*.

*Kurlui* Paramo de Dragona nahe der Quelle des Curia; vgl. *Kurliuei*.

*kúrlui* (*kugua*, *nui*) sieben Tage 17, 5; 21, 6.

*kustaka* siehe *hustaka*.

*kušuna*, *kui-šuna* (*šui*) eingeführter Kamm.

*kutām* mit dem Kopfe nach unten, kopfüber 4, 4; 109, 1.

*kuteñku* Eichhörnchen 58, 2; 112, 2; 137, 11 f.

*kutšala* (sp. *cuchara*) Löffel 8, 11; 23, 7.

*kutšalakvejši* siehe *arvejši*.

*Kutšalui* Berg oberhalb Santa Rosa.

*Kuvaha*, *Takubaha* (*kuba*), kegelförmiger Berg Cuba nordöstlich von Palomino 112, 1.

*kuva kuva* bezeichnet das Umherfliegen von Schmetterlingen 5, 14; vgl. *kubi*.

*kuvi* siehe *kubi*.

*kuvita* (sp. *escopeta*) Flinte 17, 10.

## L.

*la*, 1. war, ist (Hilfsverbum) 2, 51, 54; 4, 14; 9, 49, 57; 19, 21; 21, 6, 8; 32, 1; 46; 58, 1; 137, 6; siehe *na*; vgl. *narlá*; 2. überflüssig dem Nomen zugefügt; siehe *arzá*, *arzé*.

*la* siehe *na*.

*labi* siehe *nabi*.

*lakaj*, *nakaj* Geschlecht, Abstammung 2, 51; siehe *Hulakaj*, *Kultša lakaj*, *Nugi nakaj*; siehe *Sej nakaj*, *Suknuginakaj zizakaj*; vgl. *taḡkaj*.

*lakalyi* siehe *alakalyi*.

*laku*, *naku* Salz 13, 5; 29, 1; 30, 2; 64, 3; 113, 1; *-butši* weißes Salz 64, 1; *-taši* grünes Salz (sp. *sal de espuma*) 65, 1; siehe *sejžakú*.

*laku-liúe*, *nakuliúe* (*niua*) Salzsee 29, 3; 61, 1 f.; 61, 3.

*lalá* siehe *narlá*.

*lalé* siehe *nalé*.

*lani* siehe *nani*.

*laši* siehe *naši*.

*laḡḡáḡkale* siehe *naḡḡáḡka*.

*laḡḡueṅi* siehe *naḡḡueṅi*.

*laḡsu* siehe *naḡsu*.

*laḡši* siehe *naḡši*.

*Laḡata* Familienname.

*leihi* siehe *nejhi*.

*leiši* siehe *nejši*.

*lēsañ* siehe *alēsañ*.

*lēse*, 1. beschnitten (Strauch, Staude, Baum); siehe *kaltēse*; 2. Baumstumpf, aus dem immer neue Zweige sprießen = Stammvater 87, 7.



*lěši* siehe *nejši*.

*li* siehe *ní*.

*lihi* siehe *níhi*.

*līši* siehe *nīši*.

*lō* siehe *naḡši*.

*lita* siehe *alita*.

*lītšiši* siehe *nītšiši*.

*lōma* Schwager 24, 1 ff.

*lu* siehe *nu*.

*lui*, *lúiañ* siehe *nui*, *núiañ*.

*Luka* Priester aus dem Geschlecht *Sēokukuʼs*.

*luḡši* siehe *nuḡši*.

*lula*, 1. auch *nula*, *žula*, Art, Gat-

tung, auch zur Bezeichnung des Plural gebraucht 2, 6; 10, 3; 32, 1; 36; 37; 40; 45; 47, 2; 138; siehe *hār*-, *kā*-, *kultša*, *maḡkui*, *náb*-, *nínula*;<sup>1</sup> 2. Same, Steckling 32, 2; vgl. *aká*-, *zula*.

*lúlini* siehe *núlini*.

*lūsani* siehe *alūsani*.

*lūši* siehe *nūši*.

*Lutá* Priester aus dem Geschlecht *Alukuññá's* vom *Kasikial*.

*luva*, *luvé* siehe *nuva*.

*lyēka* siehe *nīši*.

*lyui* siehe *nui*.

## M.

*ma*, *maḡ*, *mi*, *vi*, *bi*, auch *va*, *ba*, 1. du, dir, dich, auch in Vertretung der Allgemeinheit: jemand, jemandem 2, 12, 51; 4, 14; 9, 41; 13, 6f.; 21, 2, 6; 47, 2; 58, 1; 110, 1; 115, 2; 116; 124, 2; 137, 2, 22; 140; siehe *mitava*; 2. meist mit Suffix *n*: *man* usw. ihr, euch 5, 15; 11, 19; 19, 19; 25, 2f., 4; 127, 1.

*Mafeo* (sp. *mas feo*) Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitaḡayya's*. *Magetsinulúei* Berg bei San Miguel.

*magi*, 1. eine Rohrart (sp. *caña*), die daraus gefertigten Stäbe; 2. andere, wie Rohrstäbe aneinander gereichte Stangen, z. B. die Träger des Dachstrohs; 3. Rippen.

*magimá* (*magi*), *kasali* (*kasá*) die senkrechten Pfosten der Wände.

*Magutama*, 1. Dorf Makotama 2, 2; 13, 10; 2. Bewohner 90, 2; 91.

*mahu* Amphibie (?), „ähnlich einem Leguan, die schwimmend über die Flüsse setzt“ (sp. *pasarroyo*) 76.

*maḡ* siehe *ma*.

*maḡ*, 1. auch *maja* wer? 12, 16; 2. wie?

*maḡua*, *maḡkala*, *maḡkulu*, 1. drei 9, 35; 16, 5; 23, 4; 2. nur: *maḡua* dreimal 9, 39; 106, 1; siehe *maḡhase*, *maḡuhase*, *maḡkaueḡ*, *maḡkuiža*, *maḡlui*, *malkula*.

*maḡ-hase* (*maḡua*) dreißig.

*maḡ-uhase* (*maḡua*) dreihundert.

*maḡkaueḡ* (*maḡua*) zum drittenmal 9, 2; 11, 13f.

*maḡkuala* Schambinde der Männer = *kuañkuá*.

*maḡkuiža* (*maḡua*, *huiža*) dreimal, zum drittenmal 18, 11, 14.

*maḡkulu* siehe *maḡua*.

*maḡlui* (*maḡua*, *nui*) drei Tage.

*maḡši*, auch *aka*-, F. *maḡka*, aufbewahren, zur Aufbewahrung, zum Dortlassen hinbringen 2, 26; 9, 47, 56, 59; 10, 41; 11, 21; 18, 14; 25, 3f.; 42; 62, 1; 78, 1; 137, 6, 8.

*Maḡškaḡži* Gegend oberhalb Santa Cruz, Bewohner von dort 5, 35f.

*maḡvák*, *maḡvakaḡ* gestern 19, 8.

*maḡyulí* der senkrecht aufragende Stab der Zuckerrohrmühle.

*makaḡsa* ein Kraut, das bei der Taufe gebraucht wird 138.

*ma-kakue* (*gahi*, *kuali*), Plural *-kueḡ* der dich frißt, sticht, fres-

- send, stechend, von Seen, Insekten usw. **2**, 57; **6**, 15; siehe *sanziši*, *tugi*.
- makañšē*, *mañgaši* lange, niedrige Bank im Tempel.
- Makēi* Priester aus dem Geschlecht *Seokukui's*.
- makējase* (*makejua*, *hase*) vierzig.
- makejua* vier, viermal **2**, 23, 41; **5**, 21; **9**, 32; **10**, 14; **17**, 8; **24**, 4; **106**, 1; *makejn-gula* vier Klafter **24**, 2; *makējn-kala* vier **9**, 9; **17**, 5; **19**, 2; *makejnkulu* vier **16**, 5; **24**, 2; *makejn-tava* an, nach vier Seiten **7**, 1; **9**, 50; **15**, 2; *makēj-nui* vier Tage **24**, 4; **64**, 2; **136**, 1; *makēj toku* vier Arroben; *makēj-(h)uiža* viermal **9**, 39; **15**, 6; **16**, 2; **24**, 3.
- makejua kaležuka* (*kala*, *ižaųši*) Vierfüßler **63**, 1.
- makējuñhase* (*makejua*, *uhase*) vierhundert.
- maksu* siehe *avaksu*.
- maššiua* Muschel zum Kalkessen (sp. *pichipichi*) **34**, 2.
- maktu* kleine Fuchsart **42** Anm.; **58**, 2.
- ma(k)tú* siehe *kīnmatuná*.
- Ma(k)tugui* Name eines Jägers **58**, 3, 5.
- makú*, *vakú* Häuptling, Herrscher **5**, 16; **19**, 5, 21; **120**, 1f.
- Makú* Männername.
- makuá* Wurm (sp. *lombriz*); siehe *Makuñgāka*.
- Makuálukukui* Schwiegervater *Matuna's* und *Soñgela's* **11**, 9ff., 20ff.
- Makúgama* Priester aus dem Geschlecht *Sintana's*.
- Makuinsa* Rio de Lagarto **8**, 1.
- Makuñgāka* (*makuá*, *gēka*) Bergkette östlich Villa Nueva, der Berg der Sintflut **2**, 42.
- mala* Nabel.
- malabake* kleine Schnecke, die von einem Säugling als Halschmuck getragen wurde.
- málahi*, *F. mala*, jäten **137**, 5; siehe *zválahi*.
- mala-šiža* (*ašiža*) Nabelschnur.
- maléj* ein Weilchen, kurze Zeit **3**, 17; **12**, 7.
- maléj mej* schnell **12**, 14; **19**, 15; **137**, 22.
- malej zali*, *malej zeñ-ka* (*zejn*) weit, in der Ferne **4**, 14; **5**, 2; **9**, 28.
- máli(a) gui*, *F. gu*, *gua* Hunger haben **16**, 3; **19**, 5; **21**, 5; **23**, 6; **24**, 9; **31**, 2; **89**.
- malkua* Spinne.
- malukua šiža* Faden der Spinne **3**, 9.
- málkula* (*maigua*, *hula*) drei Realen.
- Malkultše* Beiname von *Nuikukui* **441**; siehe *Nuikultše*.
- malú* reife Banane zum Rohessen (sp. *guineo*) **41**; *manta malu* reife Banane **12**, 13; siehe *manta*.
- malueti* Kraut mit langen, wasserhaltigen Blättern (sp. *cebolleta*).
- Malukasa* Dorf Marokasa, Bewohner von Marokasa.
- Malumaluaka* eine Savanne unterhalb *Mulkuaka* bei Palomino **3**, 17.
- málurzē* (*malú*, *arzē*) süß, alles, was süß ist: Rum, Guarapo, Zucker (sp. *panela*).
- mama*, 1. Priester **3**, 1; **9**, 34; **17**, 2; **31**, 1f.; 2. Sonne **3**, 2ff.; **9**, 34; **23**, 9; -Nui Sonne **3**, 1ff.; -Uaka Sonne „Maske“ **59**, 3ff.; **89**.
- Mamaboyáñ* Frauennamen.
- mamabuñku* kleiner Fisch (sp. *sardina*).
- mamahantejina* goldener Stirnreif.
- Mamajmaku*, *Mamajngatana* zwei Priester aus dem Geschlecht *Kultšavitabayya's*.

*Mamájškáka* (*mama*, *káka*),  
1. Sonnenuntergang, Westen 2, 26;  
2. Hölle, Fegefeuer.

*Mamajši* Bach nördlich Palomino.

*Mamakéka* Berg bei Palomino.

*mámakuĩši* (*mama*) roter Zauberstein für die Sonne gegen Krankheit und Feuer 28, 4; *-hibulu* Fröschen aus rotem Stein 3, 16, 19; *-kuktú* feurige Steinplatte in der Unterwelt.

*mama-lēši* (*nejši*), F. *lē*, *lēka*, Steinpulver als Abwehropfer darbringen (sp. *remediar*) 15, 3; 18, 4.

*Mamalúa* Berg im Osten von Pueblo Viejo.

*Mamalu(ñ)gui*, 1. Fluß und Ansiedlung Mamarongui in der Gegend von Marokasa 6, 10; 11, 6; 13, 10; 56, 3; 2. früherer Name von Fluß und Dorf Palomino.

*Mamañgē* Priester aus dem Geschlecht *Sintana*'s.

*mama Nui* siehe *mama*.

*Mamatakāñ* Familienname; Joaquín —, Priester von Santa Rosa, zugleich Name des Priesters Juan Vakuna.

*Mamatoko* Dorf Mamatoco bei Santa Marta 66, 1.

*Mama Uákaj* siehe *mama*.

*mamaŷkue* Zauberstein.

*Mamēumāñ* (*mama nēumāñ*) macht die Sonne, anderer Name für *Gaŷteovañ* 3, 1.

*mandaulu* (sp. *mandatario*) Beauftragter, Gebieter 10, 3.

*Manēnēumāñ* die Allmutter und Frau *Sejžankua*'s.

*mañgaši* siehe *makañšē*.

*Mangēkáñ*, *Manyēkáñ* Frauenname.

*mañgui* (*gui*), F. *gua*, einwickeln 23, 7.

*mani* wo? wohin?, auch in indirekter Frage 3, 8; 9, 13; 137, 13.

*mani zala* wohin gehörig? wo befindlich? 4, 13.

*mani-žini* woher?

*man man* bezeichnet das Umstürzen, Umfallen, Umherwirbeln: kopfüber, durcheinander 4, 15; 7, 9; 14, 2; 109, 1f.

*manman-nejši*, F. *nej*, zugrundegehen 7, 9.

*manta* Banane 11, 3; *-kala* Bananenpflanzung 112, 1; *-lita* getrocknete, *-valu* reife Bananen.

*mantaválulia* (*manta valu*) Suppe von reifen Bananen; vgl. *kaŷnelia*.

*Manyekāñ* siehe *Mangēkáñ*.

*Manyuisinuliñ* Priester aus dem Geschlecht *Akinmakú*'s.

*masa* Tier mit Panzer, ähnlich einem Gürteltier, lebt an der Küste (sp. *cotea*).

*Maseñga* Dorf Masinga bei Santa Marta 66, 11.

*māšihi*, F. *ši*, *ša*, zurücklassen 1, 12; 5, 27f.; 6, 9; 7, 7; 9, 45; 10, 28; 121, 4; siehe *aka-*, *iška-vāšihi*.

*mata*, *matāñ*, *mata-ka*, *mata-li* (*ni*) oben, hoch oben (Stein, Baum, Luft, Himmel) 9, 9, 13, 29, 34, 52; 11, 21; 12, 13; 23, 3; 137, 26ff.; *-agēkue* siehe *agēkue*; *-gaŷpakue* siehe *akpakuali*.

*matakui*, *akbatakui* (*avata*, *gui*), F. *kua*, leer machen.

*Matejyu* Priester aus dem Geschlecht *Sejžanġkua*'s.

*matsa* Leguan.

*Matsāka* Dorf San Sebastian 6, 10; Bewohner 101, 1; 102, 2.

*matsākañ* Sprache von San Sebastian.

*matši* Floh.

*matšiñga* Säugetier (sp. *maco*).

*matšuarza-ka* (*matšuarzé*) dumm.

*matšuarzé* (*matšui*, *arzé*) schwer.



*matšui* reichlich 5, 14.

*Matuna* „jüngerer Bruder“ kämpft mit *Soŋgela* 11, 8ff. und mit den Kopfabreißern 14, 1ff., verpflanzt die Salzseen an die Küste 61, 2, bringt das weiße Salz vom Himmel 64, 1f., bringt die Chengimuschel 66, 1, 3, singt gegen die Alligatoren 123.

*Mayakēka* Tempel im Südsüdwesten von Palomino.

*mayi, vayi*, F. *may, maya*, weinen 19, 15, 20.

*mayi* Wolke 97, 1f.; -*duana* (*duani*) es herrscht Nebel.

*Mayi* Nebenfluß des Rio Noavaka.

*maykuei* wiederum, nochmals 16, 4; 18, 11; 23, 7, 9; 137, 23; vgl. *avaykuali*.

*maykui* Frosch (sp. *rana, sapo*) 36; 37; *maykuižula* Froscharten 37; -*butši* weißer Frosch = *goŋsá* 38; -*vulu* kleiner schwarzer Frosch = *gurlaua* 35; 118; -*tejma* großer Frosch.

*maykuikula* (*akula*) die zwei Stäbe auf den runden Hütten; vgl. *hu sukala*.

*mayli* Neid, Eifersucht 11, 15; -*arzēši* Eifersucht empfinden 24, 11; -*arzukui* beneiden.

*mayši* künftig 31, 3; -*kágiañ* künftiges Jahr 31, 2; übermorgen.

*Maytejži* Gegend im Westen von Palomino 10, 29.

*mayze(ñ)* (*mayžua, zejši*) früher, in vergangener Zeit, daher: in alter Zeit 13, 6 [-*žalakuei* (*žala*) die aus alter Zeit, die Alten 7, 7]; vergangenes Jahr 25, 3; gestern oder vorgestern 137, 25.

*mayžua* zwei, zweimal 106, 1;

siehe *mayžuháse, mužugua, muškuimi, muškulu, muštava, mutšata, mutšui, mütšuiža, mutšula*.

*mayžu-hase* (*mayžua, uhase*) zweihundert.

*mazuši* siehe *muzuši*.

*maži* siehe *mani*.

*mej* nur, zuweilen überflüssig hinzugefügt 17, 4f., 7; 19, 5, 15; 22, 2; 58, 6; 136, 2; siehe *askui, maléi, vej*.

*meja* (*mejhi*) Gesang 47, 1; in Verbindungen: -*akaleši* 43, 1; 47, 1; -*akatsihi* 91; -*mejhi* 41; -*nejši* 82, 3 singen.

*mejhi, vejhi*, F. *mej, meja*, 1. singen, einen Gesang an jemand richten, zum Gedeihen von etwas oder gegen jemand singen 27, 2; 30, 1f.; 34, 2; 35; 41; 42; 43, 2; 46; 47, 2; 48; 50; 64, 1f.; 70, 1; 76; 78, 1; 83, 2; 86, 1f., 4; 94, 3; 101, 1f.; 108, 3; 115, 1; 117, 1; 119; 121, 2f.; 129; 132, 1f.; 136, 1; *kala* einen Tanz singen 103, 1; 2. sagen, erzählen 5, 20; 9, 14; 25, 3; siehe *aga, ar-, i-, iżga-, za-, zu-vejhi*.

*mejn-gui, vejngui* (*mejni*), F. *gua*, 1. fällen, benagen (Bäume) 9, 17; 21, 6; 137, 2, 7; siehe *i-, iżga-, iži-vejngui*.

*mejn-šihi, vejnsihi* (*mejni*), F. *ša*, Gestrüpp und Unkraut auf dem Felde abhauen (sp. *zocalar*).

*mejni*, F. *mejna*, 1. ziehen, reißen; *gula, sāŋgala mejna* der an den Armen, am Kopf bzw. an den Haaren reißt 14, 1f., 3f.; siehe *akavejni*; 2. abschneiden; 3. einstürzen (Abhang) 7, 6; 13, 3; 124, 2; siehe *pejni*.

(Fortsetzung folgt.)

## Notes sur les Esquimaux de Baie Hudson.

Tribus, notes sur coutumes religieuses, genre de vie, chasse et pêche.

(Ecrit en 1917.)

Par Mgr. A. TURQUETIL, O. M. I.

### Aperçu général sur les tribus.

	Nombre
De Churchill à Ranken Inlet (recensement 1911) . . . . .	260
De Ranken Inlet à Lyons Inlet . . . . .	1101
A l'intérieur (approximatif) . . . . .	700
	<hr/> 2061

### Tribus.

Le pays étant très pauvre, les Esquimaux ne peuvent pas demeurer en grandes bandes: ils se divisent, formant des petits groupes fort éloignés parfois les uns des autres.

Resultat: Vivant si éloignés les uns des autres, ils n'ont pas le même gibier; ils ont des instruments de chasse et de pêche différents... la saison de chasse diffère d'un pays à l'autre, ... la nourriture et les habits varient suivant le gibier qui fournit l'une et l'autre... dès lors, la langue subit nécessairement quelques modifications pour exprimer le mode de vie spécial imposé par le pays habité.

L'ensemble de ces différences (Pays, nourriture, habits, instruments, langue) constitue la note caractéristique de chaque tribu, v. g.:

Habitants des broussaillés sèches (Churchill à Ranken)

Habitants des rochers plats (Chesterfield environs)

Chasseurs de morses (Fullerton et Nord)

Habitants des maisons de pierre (Nord de Repulse bay)

Chasseurs de phoques, etc. Kiglinermiut (Ouest de pays nord Fullerton)

NB. Ce sont de vraies tribus à culture différente, parmi elles il y a d'autres dénominations qui n'indiquent que le lieu de campement, sans en faire une différence de tribu, v. g. Chesterfield se dit en Esquimau: là où on se bâtit des maisons, on y voit des ruines de vieilles bâtisses en pierre d'autrefois, il ne s'en bâtit plus aujourd'hui.

### Différences accidentelles d'une tribu à l'autre.

Aiviliks et kairnemiut par suite d'un contact prolongé avec les blancs de classe inférieure, ont une fausse apparence de civilisation qui couvre, sans l'enlever, le fonds Esquimau, et qui ne cache nullement les vices honteux qu'ils ont contractés à ce commerce prolongé avec les blancs. Leur civilisation consiste surtout à jouer au plus fin avec les blancs, à les mépriser comme des bons à rien, à essayer même (avec trop de succès malheureusement) à leur faire partager leurs idées superstitieuses. Le manque de foi, de raison, de morale et d'expérience en ce pays, font de ces blancs les vrais esclaves des sauvages qui deviennent vite fiers, hautains, et s'imposent. Ceci ne se rencontre pas ailleurs chez les tribus laissées à elles-mêmes.

Une autre différence accidentelle, c'est la divergence de pratiques superstitieuses suivant le pays, le gibier, la maladie, etc., mais tout cela dérive du même fonds: se créer des protecteurs, se munir contre les influences nuisibles des mauvais génies, etc.

Idées communes à toutes les tribus d'après les faits examinés un peu dans chacune:

### Naissance.

1° La mère contracte impureté légale à la naissance de l'enfant, elle est séquestrée (pendant une lune si le nouveau-né est un garçon, pendant deux lunes si le nouveau-né est une fille).

2° Au moment de la naissance, la mère doit avoir une habitation à part: en hiver, petit *iglu* à part ou trou dans la neige, à côté de l'*iglu*. Personne n'assiste même les jeunes mères. En été, abri provisoire quelconque, qui sera abandonné quand la mère aura la permission de demeurer de nouveau avec sa famille.

3° Si l'enfant venait au monde dans l'*iglu* ou la tente qu'habite la famille, ce qui n'arrive que par surprise, il faut abandonner cette demeure, comme on le fait en cas de décès d'une personne. Cf. infra.

4° Durant le temps de sa réclusion, les femmes peuvent recevoir des visites, mais ne peuvent pas sortir, du moins, qu'elles ne se montrent à personne avec les mêmes habits qui lui ont servi lors de la naissance de l'enfant. (Kalala affublée d'un tapis de table pour cacher ses vêtements.) Le temps de réclusion écoulé, la mère doit abandonner tous ses vieux habits et en revêtir de nouveaux, mais pas avant, par raison d'économie; résultat: saleté repoussante, nuisible à la mère et à l'enfant.

5° Pendant sa réclusion et en certains cas pour trois, six mois ou un an, la mère ne fait que deux repas par jour, matin et soir, doit avoir sa chaudière, son plat, son pot à boire etc. dont personne autre ne peut se servir. Elle non plus ne peut se servir d'ustensiles appartenant à d'autres. Quand le temps de cette réclusion est arrivé, il faut jeter tout ce qui lui a servi, en fait d'ustensiles de cuisine.

6° La mère doit aussi cuire elle-même ses aliments sur sa lampe à elle, ayant soin de mettre un os quelconque de caribou ou de phoque dans tout ce qu'elle cuit, même dans le thé. Si elle n'a pas d'huile pour sa lampe et qu'elle fait cuire ailleurs, on enveloppera sa chaudière avec soin pour que les esprits ne la voient pas et ne connaissent pas le péché commis, mais l'os sera là, car il y a toujours moyen de s'en procurer. Aussi cette femme ne peut manger sans témoins, de peur, sans doute, qu'elle ne mange plus que deux fois par jour, ou qu'elle mange ce qui lui est défendu.

7° Durant le temps de la réclusion, la mère ne peut manger que ce que les sorciers permettent: caribou ou phoque ou morse. Pas de biscuits, ni rien du magasin, même en cas de maladie, il faut tricher ce monde pour leur faire prendre des médecines. Pas de tabac souvent, etc., une vraie pénitence.

8° Si l'enfant est mort-né ou n'est pas viable, le temps de la réclusion est doublé.



### Après la naissance.

1<sup>o</sup> Aussitôt après, cérémonie de chant. Il paraît qu'on chante le chant de quelque défunt dont l'âme est supposée revivre plus ou moins en cet enfant. Cf. infra.

2<sup>o</sup> Le corps de l'enfant doit être purifié avec une peau de renard, de lièvre, d'oiseau, de l'herbe fine, etc., jamais avec de l'étoffe.

3<sup>o</sup> Huit jours après la naissance, imposition du nom. Séance superstitieuse pour consulter l'esprit qui est supposé revivre en cet enfant. Si cet esprit répond qu'il accepte de revivre en cet enfant, i. e. de le diriger, le protéger, etc., l'enfant portera son nom. Le mort revit par son nom, ainsi s'expriment les Esquimaux. Pour compléter l'illusion de cette survie, l'enfant portera le nom du mort, chantera le même ayaya, bien plus, on lui donnera le même nom de parenté qu'on donnait à ce mort, v. g. un petit garçon est-il nommé d'après sa grand'mère, toute la famille l'appellera maman, et il pourra porter des habits de femme. Une petite fille nommée d'après un homme, s'entendra appeler père, frère, oncle, etc., suivant le cas. Cela pour toute sa vie. Mais un garçon portant le nom d'un homme défunt, ne devra jamais revêtir des habits de femme.

4<sup>o</sup> Cette survie dans le nom empêche les parents de corriger leurs enfants, ils croiraient manquer de respect envers les esprits, de sorte que pratiquement, la différence entre la survie par le nom seul et la vraie reincarnation des âmes est à peu près nulle, bien que l'Esquimau admette l'une et rejette l'autre en théorie.

5<sup>o</sup> Les règles en usage après le décès défendant de prononcer le nom du mort pendant un an, si un nouveau-né reçoit le nom d'un défunt disparu il y a quelques mois seulement, personne ne doit appeler cet enfant par son nom avant qu'une année entière se soit écoulée depuis la mort du disparu.

6<sup>o</sup> Il arrive que dans deux ou plusieurs camps éloignés, on donne à deux ou à plusieurs nouveaux-nés le même nom du même défunt. Cela ne dérange personne, mais ceux qui portent le même nom sont parents du même coup.

Deux homonymes se rencontrant pour la première fois dans le même camp, font une fête de famille entremêlée de sorcellerie, et tant qu'ils sont ensemble dans le même camp, l'un d'eux seul porte le nom, l'autre s'appelant son Homonyme. S'ils doivent rester indéfiniment ensemble, l'homonyme changera complètement de nom pour en prendre un autre.

7<sup>o</sup> Aux yeux de l'Esquimau, le nom signifie tant de choses qu'il est comme la source de la vie. Un enfant mal conformé, souvent malade, essaiera de plusieurs noms à la fois.

On a soin de donner des noms aux tout jeunes chiens de peur qu'ils ne meurent; en cas d'épidémie des chiens, la raison est toute trouvée: ils n'avaient pas de nom ou n'avaient qu'un nom pour rire, c'est pourquoi ils ne peuvent vivre.

### Après l'imposition du nom, les fiancailles

Le nouveau-né est fiancé de suite après qu'il a reçu son nom, ou aussitôt que quelqu'un le demande. C'est un contrat d'achat et de vente: on paie une part du prix, le reste se paiera plus tard si les deux arrivent à puberté.

Si l'un des deux meurt, l'autre tâchera de se trouver un conjoint parmi ceux qui comme lui, ont perdu leur future moitié. S'il ne le peut, on verra de grands garçons de 18 à 20 ans acheter, avant la naissance, un futur bébé, en cas que ce soit une fille, qui sera sa femme plus tard. Lui, en attendant que cet enfant soit adulte, pourra vivre d'amour libre ou prendre quelque veuve qui n'a pas d'autre moyen de vivre que d'accepter un époux.

L'enfant acheté: Sur les bords de la mer, le contact avec les blancs a engendré entre autres maux, la stérilité. Bien peu de familles ont des enfants. La femme aimerait avoir un bébé à caresser, l'homme un fils qui sera le soutien de ses vieux jours. Alors, on achète de ceux qui sont plus fortunés. Le nouveau-né est allaité par sa mère deux ou trois semaines au plus, et livré à sa mère adoptive qui le nourrit bouche à bouche d'eau, de viande mâchée, etc. La vraie mère de l'enfant approuve et préfère même cet usage inhumain de sevrer les tout petits enfants au bout de quelques jours, donnant pour raison que s'il lui fallait l'allaiter plus longtemps, elle s'attacherait vite à son enfant, et qu'il lui en coûterait trop ensuite de s'en séparer.

### **Mort accidentelle après la naissance.**

Règles de la naissance, de la mort et des accidents à cause imprévue, tout se surajoute l'un à l'autre. En certaines tribus, il ne faut plus nommer un seul objet par son nom, de peur de nommer l'esprit qui a causé l'accident. Il faut montrer l'objet dont on parle, le décrire, mais jamais le nommer. Les Esquimaux sont habiles à ce jeu de rébus. Rien d'étonnant, pour cela comme pour toutes les autres superstitions, chaque soir, dès qu'on parle de se coucher, dans chaque maison de neige, la grand'mère ou la plus ancienne vieille se met à débiter ses contes, ses légendes et histoires du bon vieux temps, et continue jusqu'à ce que le dernier de ses auditeurs ronfle profondément. Les enfants élevés de la sorte, croient à tout cela sans raisonner; leurs parents leur recommandent bien de ne jamais oublier ces enseignements, sous peine de ne pouvoir faire leur vie. Ainsi croyances et pratiques deviennent une seconde nature.

### **Meurtre des nouveaux-nés.**

Les Esquimaux des bords de la mer sont stériles et disparaissent vite, pour les raisons données plus haut. Ailleurs ce n'est pas le cas. La rumeur est que certaines tribus font disparaître la moitié des enfants, conservant le premier garçon, tuant le deuxième enfant, etc. Cette rumeur paraît assez plausible si l'on considère que les Netchiliks, par exemple, ont plus de garçons que de filles, d'où la polyandrie parmi eux, de fait, certains ne se cachent pas pour dire qu'ils étouffèrent l'enfant attendu, aussitôt né, si c'est une fille. Sans porter de jugements téméraires, j'ai pu constater aussi que dans les rares cas de mort accidentelle de bébés qui ont eu lieu ici, c'était une petite fille qui étouffait pendant le sommeil de la mère ou tombait à bas du lit et gelait sans que la mère endormie ne soupçonne rien.

### Enfance, éducation.

1<sup>o</sup> La croyance à la survie de l'ancêtre par le nom donné à l'enfant, empêche les parents de corriger ce dernier. Liberté absolue, surtout les jeunes garçons, en ce sens que tout ce qu'ils font est bien, personne n'a rien à y voir. Les vices, les fautes sont interprétés en bonne part: ce sera un homme, un bon chasseur, etc.

2<sup>o</sup> L'éducation consiste donc uniquement à mettre en pratique les conseils des vieux et vieilles intéressés à son heureux sort: on coud des fétiches à ses habits, on lui apprend quelques tours, quelques façons de parler d'un sorcier fameux, etc., on lui apprend surtout à ne pas manquer aux règles dictées par les sorciers, à ne pas manger de ceci ou de cela, ne pas couper ses cheveux, plumer des oiseaux, etc. etc.

3<sup>o</sup> On l'éduque aussi en vue du mariage. On lui parle de sa future femme, comment la mener ou comment obéir à son mari, et ce qui est bien triste, ici sur les bords de la mer, on apprend aux jeunes filles l'art de savoir débaucher les blancs, moyennant paiement. Ceci est chose courante, et je ne sais quelle est l'impression la plus forte: ou de se sentir insulté par ces gens sans vergogne, ou de plaindre ces pauvres enfants élevés de la sorte. Cela explique bien aussi comment ces jeunes filles et femmes abordent tout un chacun d'un air si candide, si prêtes à tout, bien ou mal. C'est une sorte de confiance sans bornes dans le blanc, et c'est ce qui cause la ruine de tant de gens par ici.

On entend même des vieilles qui n'ayant pu adopter de garçon, mais seulement une petite fille, s'en consolent en disant que plus tard, s'il y a encore des blancs dans le pays, cette petite adoptée saura bien faire vivre sa vieille mère adoptive.

Première chasse de l'enfant. A sept ou huit ans, l'enfant accompagnera son père à la chasse. S'il est habile, on se félicite de l'avoir élevé selon les vraies règles de la sagesse. On garde quelques bouts de peau, quelques os de son premier caribou, de son premier phoque; on le louange, on le flatte, à n'en plus finir. En cas d'insuccès répétés, on lui imposera de nouvelles règles en s'informant des façons de faire de ceux de son âge qui sont plus fortunés. Naturellement un pauvre orphelin adopté par pitié et qui ne se montrerait pas bon chasseur, n'aura guère de chance; c'est un bon à rien qui ne mangera que du superflu, un esclave qui aura toutes les corvées pénibles, et c'est mystère pour moi de savoir comment il peut vivre en pareille misère: des habits qui n'en sont pas, coucher sur le plancher de neige, sans lit, manger quand il peut voler quelque chose et courir partout, voilà sa vie. Aussi, gare à ceux qui l'ont élevé de la sorte, quand il sera grand. Il ne l'oubliera pas, et jouira à son tour de leur misère, quand ils seront vieux et abandonnés ou impotents.

### Puberté.

Garçons: Pas de rites que je connaisse.

Filles: On les revêt d'habits de femme faite, avec capuchon.

De plus, on les proclame dans le camp. Je ne connais pas de rites spéciaux.



Mode de vie après puberté. Le garçon pubère essaie du mariage si sa future est avec lui et aussi adulte, et il est libre de faire autant de conquêtes qu'il le peut autour de lui.

La jeune fille pubère va à son mari dès qu'elle le peut. Si la saison ne permet pas de voyager, elle appartient à tout le monde. Même une fois rendue à son mari, celui-ci essaie du mariage, libre à lui de la laisser pour six mois ou un an de plus, si la chose ne va pas bien.

## Mariage.

### A. Condition de la femme.

1<sup>o</sup> En cas de jeune homme épousant sa fiancée, le contrat de l'enfance est complété: on paie le plein prix de sa femme aux parents. Ce prix varie d'après les aptitudes de la femme, avoir une bonne coueuse est le premier souci du mari, le reste lui importe peu, beauté, bonté ne comptent pas, la malice ou impossibilité de caractère, ils s'en charge, n'est-il pas le plus fort?

2<sup>o</sup> En tout mariage esquimau, la première qualité de la femme est d'être bonne travailleuse, et sa valeur en argent va en proportion, qu'il s'agisse de fiancés dès le jeune âge ou de tout autre cas.

3<sup>o</sup> La seconde condition étant de n'avoir rien à dire à tout ce qui semble bon au mari. Tout comme la nouveau-née, la fille pubère, la femme faite, la veuve jeune ou âgée, même les vieilles grand'mères au-dessus de l'âge, doivent accepter celui qui leur est imposé, comme mari, ou mourir de faim.

Le mariage une fois fait de la sorte, en vertu du même principe, la femme épouse sera renvoyée ou gardée au gré du mari, même après des années de mariage, ou bien le mari prendra seconde femme sans que la première puisse même manifester ce qu'elle en pense. On en voit pleurer en cachette qui ont le courage de faire bonne mine, souriant à leurs maris, pour éviter le bâton ou les coups de poing. Encore, par suite de cet esclavage, la femme épouse appartient à tous ceux qu'il plaira au mari d'envoyer près d'elle; elle devra même aller d'elle-même à un étranger pour obéir à son mari, et toujours joyeuse et souriante extérieurement, sans quoi, gare le brutal mari, elle portera vite sur la figure des marques de sa désobéissance.

4<sup>o</sup> Si deux hommes veulent avoir la même femme, elle appartiendra au plus fort; lutte à bras le corps ou coups de poing sur la tempe, sur l'épaule, etc. La femme suivra le vainqueur sans rien dire autre chose que: tant mieux.

5<sup>o</sup> Un homme convoite-t-il la femme de son prochain, non pour un temps, mais pour la vie, il demande à l'acheter; en cas de refus, ce sera la bataille encore, la femme appartenant au plus fort.

### B. La femme païenne souffre-t-elle de cette condition?

A. Vu l'éducation qu'elle a reçue, la femme païenne souffre moins qu'on ne se l'imaginerait à première vue d'une telle condition. Ce qu'elle regarde, c'est d'avoir un bon chasseur qui la fasse vivre, elle et ses enfants, le reste sera vite oublié.

B. Du même coup, elle n'aime guère voir une seconde femme au foyer, elle en souffrira surtout au début, mais à moins de trouver un autre mari

également bon chasseur, elle ne quittera pas son mari, ne laissera jamais rien paraître de ses sentiments.

C. On voit des femmes maltraitées, renvoyées par leurs maris ou abandonnées pendant des mois, et qui reviennent à la hâte, dès que l'homme le permet. On les croirait alors en pleine lune de miel, tant la peur de mourir de faim est forte sur ces pauvres femmes. L'instinct de la conservation pour elles et pour leurs enfants, leur font tout endurer, et leur éducation a été faite toute en ce sens.

D. Le seul cas où la femme se sent vraiment malheureuse, où elle n'oublie pas vite sa misère, où ses larmes sont sincères, c'est le cas de ces vieilles femmes qui ont passé l'âge depuis longtemps, mariée de force à quelque jeune homme brutal et bestial, surtout quand ces pauvres vieilles ont encore leur fils qui pouvait les faire vivre, qui les a fait vivre quelques années, mais qui les vend aujourd'hui à quelque malchanceux qui a perdu sa fiancée et ne peut trouver de couseuse ailleurs.

E. Il ne faut pas conclure, cependant, que l'éducation païenne a détruit le cœur chez la femme. Nos chrétiennes se sentent heureuses de leur condition actuelle sous le mariage chrétien. Chez elles, elles ne commandent pas naturellement, mais la religion est la même pour elles et pour leurs maris. Plus de mépris pour la femme; le catéchisme, les sermons, tout tend à leur faire obtenir le même respect que l'enfant doit à son père quand il enseigne à leur conférer le droit et le devoir d'enseigner leurs enfants; le droit et le devoir de s'opposer à tout ce qui serait contre la morale chrétienne, et qui sait, la conviction et la fermeté de ces femmes pourront en certains cas, sauver la foi et la morale de maris plus faibles qui fléchiraient peut-être devant la crainte ou l'appât du gain.

### **Vie de l' Esquimau pour soutenir sa famille.**

#### **1° Familles disseminées par petits groupes.**

Deux, trois familles au plus constituent un camp pour l'ordinaire; le pays étant si pauvre, ces gens mourraient de faim, s'ils se réunissaient en plus grand nombre. Même, de cette façon, chaque année, il y a des morts par suite de famine, quelquefois cannibalisme.

De plus, la vie est dure: accidents sont très nombreux. Chaque hiver, chaque été, il y a des hommes, femmes, enfants qui se noient à travers la glace, en bateau, sont emportés par la glace flottante, se perdent et gèlent à mort dans une tourmente etc. L'Esquimau est hardi et aussi habile pourtant, il ne perd pas la tête de suite, en cas d'accident, du moins dans cas où il a à lutter contre ce qu'il connaît: glaces, tempêtes, etc., v. g.: à la dérive sur le flot errant, pendant la tempête et le naufrage en bateau, quand il s'attaque aux ours blancs même sans fusil, etc.

#### **2° Superstitions rendent la vie plus dure encore.**

La superstition empêche l'Esquimau de prévoir, v. g. il ne peut coudre les habits d'hiver avant d'avoir un iglu sur terre ou sur l'eau douce des lacs.

Il ne peut toucher aux caribous si le mari est à la chasse sur mer.

Le mari ne peut apporter de morse ni de phoque, si la femme coud des peaux de caribou. Plutôt jeûner.

Ne pouvant chasser en même temps le gibier de terre et celui de mer, il se trouve souvent à court de l'un et de l'autre.

Il ne peut ni partir ni travailler pour bien des jours en cas de maladie ou mort de quelqu'un du camp.

Il ne peut manger de viande provenant du même animal de la même cache dont a mangé un mort, idem pour l'huile.

Les restes des repas, i. e. les os, ne pouvant être jetés aux chiens, sont gardés des mois entiers dans l'iglu ou la tente.

L'odeur n'en est guère saine, surtout en été etc., etc.

### 3° Différentes chasses.

*A. Caribou.* Aux environs du poste ils ont le fusil, ailleurs la flèche. Même avec le fusil, sans pouvoir se cacher ils s'approchent du gibier. En hiver, l'Esquimau choisit les jours de vent pour chasser le caribou. Il s'y gèle le nez, les joues, les mains, qu'importe, s'il a de la viande? En temps calme, ce serait impossible, le gibier entendant de trop loin. En été, cette chasse est plus facile.

*B. Phoque. Nippatok.* Immobile, à l'affût, pendant des nuits entières jusqu'à 36 heures de suite, en plein hiver, au large, sur la mer, au-dessus d'un trou de phoque, attendant qu'il vienne respirer pour le darder sans le voir, car le trou est à peine perceptible, seuls les chiens l'ont senti, et le chasseur n'a pas d'autre moyen de les découvrir.

*Maulerartok.* A partir d'avril, les phoques ont des aglus, une bande de chasseurs partent du même côté. Chacun a son chien, l'aglu trouvé, le chasseur attend que le phoque vienne respirer, les autres continuant de marcher tout autour. Le phoque revient à coup sûr l'aglu où il n'entend aucun bruit; c'est là que le chasseur l'attend.

*Aulerartok.* Mai et juin, chasse aux phoques qui dorment sur la glace. Chasse d'une patience et d'une habileté qui prend un Esquimau.

*Sinliartok.* Exige d'avoir un fusil; introduit, tel que pratiqué aujourd'hui, depuis l'arrivée des blancs, demande un coup d'œil sûr et rapide surtout.

*C. Morses.* L'attaque au fusil, à la lance ou harpon, quand il est sur la glace; dans l'eau, en bateau, le plus sûr est le harpon avec un flotteur pour retenir l'animal blessé. Il faut une certaine hardiesse parfois pour attaquer ces gros mammifères, quand ils veulent eux aussi attaquer le bateau.

### Différents travaux de la vie de l'Esquimau.

Outre la chasse, l'homme gratte les peaux de caribous, car les peaux de faons ne sont pas assez chaudes pour le pays, et les peaux des caribous âgés sont dures à tanner. S'il n'a pas d'huile pour chauffer son iglu et que les peaux soient gelées, la femme en porte une sur elle en guise de chemise, pour la dégeler à la chaleur de son corps. La nuit, chaque membre de la famille se fait de ces peaux gelées et raides, une chemise de nuit, dans le même but, pour les rendre souples, (la chaleur du corps servira aussi, en cas de



disette d'huile pour la lampe, à faire fondre la neige dans des poches imperméables en peau de pattes de phoques, hommes et femmes portent ces sachets de neige sur le dos ou sur la poitrine, pour obtenir de l'eau par la chaleur du corps.

L'homme doit se faire une traîne en os, en ivoire ou en bois, s'il peut s'en procurer, y mettre des patins de terre et de glace, se tailler des attelages dans la peau des gros phoques qu'il a tués, se faire une embarcation quelconque pour l'été, creuser sa lampe, ses pipes dans un bloc de pierre tendre, se faire des pointes de harpon, etc. N'oubliez pas le tambour surtout chez les tribus de l'intérieur. Par ci par là, quelques ouvrages de décorations de sculpture, dans les os ou l'ivoire, pour faire des porte-aiguilles à sa femme, etc.

**Instruments de travail.** Se fait des instruments en pierre, os, ivoire, en métal trouvé, s'en sert pour couper, perforer os, pierres et métal. Est ingénieux: manche de harpon en peau de morse gelée qu'il traîne derrière lui et ne prend de la main qu'au moment de darder le gibier. Traînes en peaux de caribous gelées, en blocs de glace, coupent le verre, installent des verres de montres taillés dans des morceaux de vitre, etc., etc.

Quelques-uns ont talent assez prononcé pour le dessin et la sculpture. Au dire des connaisseurs, leur dessin rappelle, en tout, le mode de dessin oriental.

Ceux de la côte qui ont fusils et autres instruments de la civilisation, n'ont guère conservé que la lampe, la pipe en pierre, leur harpon avec pointe de fer, mais le reste de modes Esquimaudes a conservé ses patins de terre gelée ou d'ivoire parce que supérieurs aux patins d'acier; quelquefois, chaudières en pierre, tasses en os frontal de bœuf musqué, sceaux en peau de caribou ou de phoque, mais ces derniers articles se font plus rares.

### Habits.

Hiver. Tout en poil des pieds à la tête, pas un brin de fil, de coton ou de laine, et c'est grande chance pour eux, le poil est meilleur, plus chaud, sue moins, se sèche mieux, dure plus longtemps. L'habit d'hiver dont on se sert au dehors est double: deux paires de bas de poil, la première poil en dedans, sur la peau; la seconde poil en dehors. En cas de poudrerie, cette seconde paire de bas à l'extérieur est faite en poil de pattes de caribous, imperméable à la neige fine poussée par le vent. Ces bas montent jusqu'aux genoux. Le genou même est recouvert par la première paire, mais cela seulement chez les tribus qui chassent sur la mer. A l'intérieur, le genou est à découvert pour permettre la ventilation et empêcher la sueur.

Deux culottes, la première poil en dedans, la seconde poil en dehors. Sur les bords de la mer, la culotte intérieure recouvre le genou en le prenant à juste. A l'intérieur, les deux culottes sont grandes ouvertes au genou, au moins six pouces de large, et une seule suffit bien souvent.

Deux capots ayant chacun capuchon et frange en bas pour les empêcher de se relever et de tordre sous l'action du vent. A l'intérieur, le capot extérieur est en peau plus légère, avec grande queue descendant jusqu'aux talons. La raison en est, dit-on, que cette queue pliée sert de protection à la culotte, quand

on s'arrête et qu'on s'assoit sur la neige gelée ou fondante. Cela pourrait être aussi une mode de décor ou de cérémonie.

Ajoutez les mitaines en peau de poil de pattes de caribou, et vous avez le complet d'hiver pour les hommes.

Habits de femmes. Le même, mais la culotte diffère, ayant deux boursoffures en forme de poche au-dessus de la cheville, les bas montant en dehors jusqu'à la ceinture par dessus la culotte. Le capot a enfilement sur le dos pour mettre le bébé sur le dos de la mère, peau à peau, et long capuchon qui couvre et la tête de la mère et le corps de l'enfant accroupi. Ce capuchon a  $2\frac{1}{2}$  pieds de long. A voir une femme marcher, on sait d'où vient le vent. Les souliers d'hiver sont en peau de caribou tannée, poil en dedans et semelle en poil, le même pour hommes et femmes.

### Habits d'été.

Habit simple, à poil plus court. Si la fourrure abonde, il sera neuf, fait de peaux choisies à cet effet. En cas contraire, ils portent les vieux habits d'hiver dont le poil s'est usé et brisé par l'usage; au besoin, on le rase. Les souliers sont en peau de phoque, imperméables à l'eau, puis il y a les bottes extérieures également imperméables. Quelquefois, la culotte et le capot sont aussi en peau de phoque. C'est le meilleur en cas de pluie. Je n'ai pas vu de femme en porter.

Exceptions: On voit des habits en peaux de jeunes phoques en poil blanc, en bœuf musqué, en ours blancs, en écureuils de terre, etc., ceci lorsqu'il n'y a pas assez de caribous.

### Nourriture.

L'Esquimau est mangeur de cru, hiver comme été. Aime la viande bouillie, i. e. échaudée, mais passe rarement de jours sans manger de viande crue, par habitude ou plaisir. Les bébés qui tettent encore mâchent toujours quelques bouts de viande crue. Cette nourriture en fait des hommes forts, à muscles bien développés, à sang abondant et chaud, pleins de graisse.

L'Esquimau a une force de résistance peu commune, peut aller huit à six jours, marcher sans cesse sans manger, tomber à l'eau rester trempé pendant des heures et des jours, sans même contracter un rhume, mais en général vieillissent vite.

Le chasseur fait ordinairement deux repas par jour, le matin, au lever, le soir en rentrant de la chasse. Le déjeuner s'omet facilement sans qu'on y pense.

En cas de disette, l'Esquimau doit savoir jeûner sans se plaindre, ni parler de nourriture, ainsi le veut l'usage. A un enfant qui pleure de faim, on répond qu'il n'y a rien, et cela doit suffire.

Régime sommeil. L'Esquimau dort quand il en sent le besoin, n'importe où, dans toutes les positions possibles et imaginables. En hiver, se couche de bonne heure, suivant le soleil, se lève bon matin. En été, bien peu dorment tant que le soleil paraît à l'horizon, et tant qu'il fait clair. Conséquence, tout un chacun dort dans le jour, étendu sur une roche, au soleil, tout habillé, une

heure par ci par là, dans les tentes ou les maisons où il est en visite etc. Bon nombre ont défense absolue d'un sorcier de dormir tant que le soleil paraît, i. e. de se déshabiller et dormir chez lui, mais de ronfler à poings fermés, sans être au lit, cela est permis.

Heureusement ce monde dort profondément, conversations bruyantes, jeux, coups de fusils, batailles de chiens, rien n'y fait; ces gens-là dorment quand ils dorment.

Les bébés crient rarement à leur réveil; on voit que le sommeil leur a fait du bien, et ils se réveillent frais et dispos, prêts à manger ou à jouer.

### **Maladies, accidents, mort et superstition.**

La maladie, la mort, les accidents, ne s'expliquent que par l'intervention des esprits. On comprend bien que l'homme meure de vieillesse, son corps est usé, son esprit désire revoir ses ancêtres, et alors il meurt. Mais la maladie, la mort de l'enfant, de l'adolescent, de l'homme mûr, ne se comprennent pas ainsi. Il doit y avoir quelque esprit là-dessous.

**Pourquoi l'esprit cause-t-il les maladies et la mort?**

Ou bien de lui-même, pour venger une infraction aux règles dans le manger, les habits, le sommeil, la morale, etc. Ou bien pour répondre aux désirs, imprecations, malédictions, de quelqu'un qui haïssait ce malade.

Il s'agit donc de trouver la cause. C'est là qu'arrivent les sorciers de différents grades.

Il semble, d'après les faits et aussi d'après les noms différents donnés à chacun, qu'il y a trois grades de conjureurs.

1<sup>o</sup> *Sak kayut*. Le devin (c'est la traduction du mot) crie, s'époumonne, s'épuise en contorsions, pour s'autosuggestionner, s'hypnotiser ou simplement simuler une transe pendant laquelle il prétend voir à distance, indique les causes de la maladie, les règles à suivre pour guérir dans le cas présent, etc.

Le devin porte une ceinture, quand il est en fonction, et en fait souvent porter à ses malades, même aux chiens. Cette ceinture est faite d'une lanière de cuir à laquelle sont attachées des banderolles de peaux, de butins de toutes sortes, sorte d'offrande à l'esprit. Ce qui est probable, d'après l'explication qu'en donnent les Esquimaux, à savoir, que ces bandes de peaux appartiennent aux esprits. Mais on ne parle pas d'offrande faite, et il se pourrait que ce soit une offrande en signe d'amitié à l'esprit qui est supposé aider le devin.

Un devin arrive-t-il dans le camp, toutes les femmes se précipitent à sa rencontre pour attacher au plus vite une bande quelconque à sa ceinture. Il faut bien ménager ces messieurs, si par malheur, on allait tomber malade.

Ces devins sont légions, et le fait s'explique facilement. Les Esquimaux vivent en tout petits groupes, deux, trois familles au plus. Quelqu'un tombe-t-il malade? A défaut de devin dans le camp, ses parents qui désirent le voir se rétablir, ne sont pas sans avoir entendu parler des manières de faire des devins. De fait, tous les ont vus à l'œuvre. Alors, quelqu'un essaie, pour la première fois de sa vie, peut-être. Le malade vient-il à guérir? voilà notre homme réputé sorcier. Même s'il savait parfaitement que ses efforts n'ont



rien pour le rétablissement du malade, il acceptera le titre de sorcier, par vanité, d'abord, ensuite par intérêt. Il vivra de son art, chaque malade devra le payer s'il veut profiter de ses lumières. Quelques-uns de ces devins jeûnent aussi longtemps qu'ils tombent dans un état de demi-inconscience et ont des visions imaginaires. On cite le cas d'un sorcier qui voulait faire de son fils un grand conjureur, l'a fait jeûner dix jours de suite, et le trouva mort de faim, le matin du onzième jour.

2<sup>e</sup> Angatkokreartut. Ceux-ci sont des prestidigitateurs, des faiseurs de tours, de merveilles. La crédulité des gens à leur égard est sans bornes. On les croit capables de transpercer le cœur de quelqu'un avec un couteau à neige, de le percer d'une balle de carabine, i. e. de tuer et de le ramener à la vie. Même, ils pourraient couper un cadavre en menus morceaux, les rajuster et les remettre en vie. Ou bien, il leur pousse des défenses de morse, comme si l'esprit du morse s'emparait d'eux, etc.

Ces séances se font le soir, le plus souvent à la cachette derrière un rideau, mais tout le monde croit fermement que la chose a lieu; on a entendu un coup de feu, le râle du mourant, on a vu du sang, donc, c'est vrai, donc il vaut mieux ne pas offenser un si grand homme. Mieux est au contraire lui faire quelques petits présents, la séance est finie.

Quelques-uns de ces messieurs en imposent assez au public pour exiger paiement de ceux qui veulent passer une saison dans leur pays. Deux faiseurs de tours qui se rencontrent pour la première fois, et se reconnaissent à leur ceinture, affectent des airs solennels de défiance vis-à-vis l'un de l'autre, se regardant face à face pendant longtemps, sans dire un mot, comme s'ils voulaient deviner la pensée l'un de l'autre, savoir de quel esprit chacun est assisté, puis finalement, une poignée de main, mais toujours en silence, cela impressionne les spectateurs. Il pourrait y avoir quelques signes secrets entre eux aussi, mais je n'en sais rien.

Ceux-là portent la ceinture des sakkayut «devins» avec quelques fétiches en plus, os, pierre, imitant toutes sortes d'objets ou d'animaux, sur leurs habits, décorations symboliques, etc.

Ils sont moins nombreux que les devins. Je n'ai jamais vu ni entendu dire qu'ils se risquent à donner des séances, quand ils sont seuls, ils doivent avoir un ou deux compagnons au courant de la chose naturellement.

3<sup>e</sup> Torngayut. Ceux-ci sont bien moins nombreux encore, ne font pas classe à part proprement dit. Ce sont quelques exaltés, qui dans un moment de surprise, de panique d'accident, prétendent à attaquer directement les esprits, les tuer, les mettre hors d'état de nuire, et délivrer ainsi le camp de la calamité qui pesait sur lui.

Ces gens feraient bien mieux d'amener le gibier quand tout le monde jeûne ou encore de prévoir les accidents, au lieu de venir après coup, se vanter d'avoir tué le mauvais génie, cause du mal.

Au printemps, il y a recrudescence de sorcellerie et de magie de toutes sortes. Pourquoi?

Est-ce le fait de se trouver plus nombreux ensemble pour la chasse en mer? C'est possible. Peut-être aussi quelques restes de culte ancien au soleil, à l'époque du printemps. Je n'en sais rien.

A l'intérieur, l'ensemble de ces rites superstitieux semble être un culte, une sorte de Religion.

Le sorcier reconnu par tout le monde comme tel, est un prêtre païen. Il a le pas sur tout le monde, même sur les anciens, les bons chasseurs, les traiteurs, dans les repas, aux séances de chant, etc. Il ne doit ni couper ses cheveux, ni fumer. Il est député par la tribu, formé à cela dès l'enfance pour l'ordinaire, peut cependant donner sa démission, d'après ce que j'ai vu. A part lui, et seulement en son absence, on voit des devins, des faiseurs de tours et des tueurs de diables. S'il est dans le camp, tout se fait par lui; il est l'intermédiaire entre l'homme et les esprits.

Ici, libre à chacun de s'imposer, de se faire une réputation, après quoi il dictera des règles à son gré à tous les peureux.

### **Influence de la sorcellerie et superstition sur la vie des Esquimaux.**

Ici presque chacun s'en mêle. La sorcellerie n'a pas grand prestige peut-être. On dénigre volontiers les sorciers quand leurs prédictions ne se réalisent pas, mais cela ne se voit qu'après coup. Aussi, l'Esquimau, dans le doute, a peur et se soumet à tout plutôt que de risquer d'aller à l'encontre de vrais esprits. Et alors, toute la vie de l'Esquimau n'est qu'un tissu de règles qu'il ne saurait pas même connaître, tant il y en a, et alors, de peur d'errer, chacun écoute tout le monde de sa tribu.

Par contre, de tribu à tribu, on rit l'un de l'autre, on se traite d'enfants, de peureux, de menteurs, etc.; on voit le ridicule des pratiques des autres et on en observe d'autres aussi enfantines.

La sorcellerie engendre des haines et des meurtres, parce que la maladie, la mort avant l'âge s'expliquant par suite des imprécations d'un ennemi, si le sorcier découvre cet ennemi, et il prétend le faire, le malade une fois rétabli, ou s'il meurt, ses parents ont le droit de se venger. Autre raison de craindre les sorciers, qui pourraient vous dénoncer et vous condamner ainsi à mort.

Les Esquimaux ont réellement peur de ces esprits, et c'est dans ce sens qu'ils croient réellement aux sorciers. L'éducation se fait dès le bas âge, et il y a des peureux convaincus au point de se suicider, croyant arrêter ainsi la colère des esprits et sauver la vie de leurs enfants. Le cas n'est pas rare, même aux environs, chez ceux-là même qui ont fréquenté les blancs depuis des générations.

Dès lors, le suicide pour apaiser la divinité ou le mauvais génie n'est pas rare chez les vieillards surtout.

Abandon ou meurtre des vieillards. Mais alors chez les vieillards, on peut douter si c'est par dévouement pour la famille, ou bien par manque de courage. En effet, la mort des vieillards étant chose naturelle, quand son corps est usé et que son esprit ne désire plus vivre, mais plutôt rejoindre ses ancêtres, il s'en suit qu'un vieillard qui devient à charge aux autres, en cas de famine, de voyage au loin, doit demander à être abandonné ou tué, avant que la chose ne soit faite à son insu.

Cette fausse idée qu'ils ont de la mort et de la maladie, leur fait exécrer la mémoire de leurs ancêtres; ils maudissent leur père et mère dès qu'ils croient,

sur parole d'un sorcier, que c'est l'âme de leur père ou de leur mère qui vient les affliger de maladie.

**Soins aux malades.** Rien de ce qui sert au malade ne doit servir à d'autres; ceci s'entend de malades au lit.

On soigne le malade suivant les règles du sorcier, tant que le patient a sa connaissance, aussitôt que vient le délire, on n'y touche plus, on écoute seulement avec frayeur ce qu'il pourrait dire dans son délire, les paroles d'un mourant sont choses sacrées, son âme se vengerait si on allait mépriser les derniers désirs qu'il a manifestés avant de mourir.

Gare à qui tombe sans connaissance, en quelque cas que ce soit, on le laisse là. Seul un sorcier puissant oserait approcher de l'esprit qui est supposé avoir pris possession de ce malheureux.

### Mort.

A la mort, il y a bien des règles à observer.

1<sup>o</sup> La tente ou la maison de neige dans laquelle le mort a rendu le dernier soupir, ne doit plus servir à personne, il faut l'abandonner.

2<sup>o</sup> Les gens présents au dernier soupir d'un mourant, contractant eux aussi cette sorte d'impureté légale, ne peuvent sortir pendant trois jours, si le défunt était un homme, cinq jours, si c'est une femme.

3<sup>o</sup> Si on peut ensevelir le corps avant le lever du soleil et le mettre au tombeau, on le fait au plus vite.

Si le soleil se lève pendant que le corps est encore dans la maison ou sous la tente, il faut le garder trois jours pour un homme ou cinq jours pour une femme.

4<sup>o</sup> Le corps est enveloppé nu dans une peau de caribou, attachée avec de la corde. Il faut des gants pour l'ensevelissement d'un corps, et ces gants seront abandonnés.

5<sup>o</sup> S'il a fallu garder le corps trois ou cinq jours, quand on le porte au tombeau, on le sort non par la porte, mais par une ouverture faite exprès dans l'iglu ou en soulevant un coin de la tente.

6<sup>o</sup> Dans ce cas aussi, avant de revouvrir le corps de roches, il faut dénouer les cordes qui l'attachaient. Ce doit être la même personne qui l'a enseveli qui coupera ces cordes. En marques de respect, il ne faut ni parler, ni tousser, ni éternuer pendant qu'on ensevelit ou qu'on coupe les cordes. Un manquement à cette règle nécessiterait l'intervention de quelque sorcier.

Il a fallu des gants aussi pour couper ces cordes, gants qui seront abandonnés.

7<sup>o</sup> La personne qui a enseveli le corps ou coupé les cordes, doit tenir continuellement à la main un grand couteau pendant trois ou cinq jours, suivant le cas; ne pas parler ni rire, cela pour se protéger, en cas que l'âme du défunt ne soit pas satisfaite de la manière dont elle a été traitée. Dans ce cas, elle ne pourrait reconnaître la coupable à la voix.

8<sup>o</sup> Jeûne complet d'un jour pour tous les gens présents dans le camp et pour tous ceux de la tribu, à la première nouvelle de la mort.

9<sup>o</sup> Suspension de tous travaux, pendant trois ou cinq, selon le cas.



10° Les femmes ne peuvent même se laver, ni peigner leurs cheveux pendant ce temps; c'est le deuil.

11° Personne de la même tribu ne doit quitter le camp en traîne ou en bateau, pas même les étrangers en visite, pendant trois ou cinq jours.

12° Les traînes sont plantées debout près des maisons de neige, de sorte que tout étranger arrivant saura qu'il y a un mort, détellera ses chiens à une distance raisonnable du camp pour ne pas troubler le deuil, i. e. pour que l'âme du défunt qui rôde encore autour de son corps, n'entende pas ce bruit de traînes, elle pourrait croire que ce sont ses parents qui travaillent contre la défense, et se vengerait.

13° Chaque soir, visite au tombeau. On parle au mort, on le vante, on le pleure à haute voix, on peut rire en allant ou en venant, peu importe.

14° Après trois ou cinq jours, l'âme est supposée quitter le corps et arriver au séjour des esprits, alors seulement on reprend la vie ordinaire.

15° Certains travaux sont défendus pendant toute une année après la mort, v. g. travailler le bois, enfoncer des clous, etc.

16° On laisse sur le tombeau ce qui a servi au mort à faire sa vie: fusils, canots, aiguilles, etc.

17° Le veuf ou la veuve doivent faire une offrande à l'âme de leur moitié défunte, v. g. la peau du premier phoque tué après la sépulture.

### Tombeaux.

Le tombeau Esquimau n'est pas une tombe creusée en terre, ce serait impossible vu la nature du terrain. On dépose le corps à terre, sur les rochers, on l'entoure de roches en forme de cercle. Sur ce mur en rond se met le couvercle en roches plates qui ne repose pas sur le corps, mais sur les roches formant cercle extérieur. Pour ce travail, il faut encore des gants qui seront abandonnés, les souliers seront jetés eux-aussi, et les ensevelisseurs reviennent du tombeau, n'ayant que leurs bas aux pieds.

### Tombeaux fermés et ouverts.

Les tombeaux fermés sont ceux tels qu'indiqués plus haut, avec couvercle de roches; il en est d'autres qui restent ouverts, on se content d'un rang de roches tout autour du corps, qui reste exposé. Je ne sais pas au juste pourquoi cette manière différente de faire, même dans une même tribu. A en croire quelques-uns, cela est mieux que tel corps se décompose le plus vite possible, l'âme sera libre alors d'aller au séjour des esprits. Si cela est, ils réussissent fort bien, à n'en pas douter, car ces corps disparaissent en quelques heures, dévorés par les chiens et autres animaux sauvages. Mais souvent aussi, cela serait considéré comme un malheur. Dans quel cas cela doit-il se faire, et quand doit-on, au contraire, veiller à ce que le corps repose en paix dans son tombeau? Je n'en sais rien. Il est difficile de questionner les gens à ce sujet. Ou bien, ils ne le savent pas trop eux-mêmes, ou bien, ils n'aiment guère à donner les raisons de leur façon de faire.

Une chose à remarquer aussi, c'est qu'on voit peu d'anciens tombeaux qui soient fermés. Ils l'ont été évidemment, les roches du couvercle enlevées sont là

tout près qui en témoignent. Mais qui les a enlevées, et pourquoi? Mystère. Sont-ce les curs ou les carajous? Il semble que non, car alors quelques-unes auraient dû tomber en dedans, ce qui ne se rencontre pas. Pour la même raison, elles n'ont pu tomber d'elles-mêmes par vétusté. Mais dans ces tombeaux ouverts après coup, un bon nombre ont les ossements intacts, personne n'y a touché. A d'autres, on trouve la tête en dehors, charroyée sans doute par quelque animal.

Personne n'osera jamais dépouiller un tombeau, si vieux soit-il. On trouve des lances, harpons, aiguilles, instruments de cuisine, etc., objets qui pourraient fort bien servir encore, tout cela reste d'année en année, de génération en génération.

Outre les objets déposés sur la tombe au jour de l'enterrement, il en est d'autres déposés plus tard, dans le courant de l'année, un an après, et surtout, quand le mort revient dire à sa famille que son âme a besoin de ceci ou de cela, v. g. que son âme a froid. Alors, tout un chacun dépose solennellement quelques petites bandes de peau autour du tombeau, à peine de quoi se couvrir le doigt, et le vent a vite fait de tout emporter; mais qu'importe? quelqu'un avait vu le mort en rêve; le sorcier consulté avait trouvé la raison de cette apparition insolite, et tout le monde suit ses avis.

Voilà la vie de l'Esquimau de la naissance à la mort. On peut en déduire le caractère de ce peuple, et les difficultés qu'on rencontre chez lui, pour une œuvre comme la nôtre.

Il faut de l'énergie pour faire sa vie en pays si dur, de l'égoïsme, chacun pour soi pour vivre en pays si pauvre, du zèle à suivre les règles des anciens, sans discuter ni raisonner, il faut avant tout réussir à vivre longtemps, comme eux.

De tout cela, difficulté pour ces gens de comprendre nos idées sur-naturelles de l'au-delà, de charité, ect., du vrai péché, de la vertu.

Mais ce peuple est intelligent et accuse une grande et forte volonté, et les quelques chrétiens que nous avons, sont des modèles.



# Die Entwicklung der Menschenrassen.

Von HALFDAN BRYN, Trondhjem (Norwegen).

Aus dem Norwegischen ins Deutsche übertragen von Dr. D. J. WÖLFEL.

(Schluß.)

## III. Die Höheren Rassen.

Aber die Rassenbildung war nicht abgeschlossen mit der Entwicklung der hier geschilderten Niederen Rassen.

Es entstanden später die sogenannten Höheren Rassen. Aber auch diese sind ganz ohne einen nachweisbaren Zusammenhang mit irgendeiner der Niederen Rassen. Wir können keine einzige der Höheren Rassen aus einer der Niederen ableiten.

Ebensowenig gibt es einen Zusammenhang der Höheren Rassen untereinander. Es ist nicht meine Absicht, hier irgendeine genauere Darstellung der Verbreitung und der Merkmale dieser Höheren Rassen zu geben.

Die Absicht dieser Abhandlung ist vor allem, die großen Linien der Rassenbildung aufzuzeigen. Demnächst will ich versuchen, den engen Zusammenhang zwischen den Menschenrassen und den durch die großen Erdumwälzungen gebildeten Isolationsgebieten nachzuweisen. Bezüglich der Höheren Rassen ist die Isolierung kaum so vollkommen gewesen, wie bezüglich der Niederen Rassen. Auch dauerte sie nicht so lange. Deshalb ist auch die Kluft zwischen den Höheren Rassen untereinander nie so groß gewesen wie das bei den Niederen Rassen der Fall war.

Die Höheren Rassen sind auch in einem ganz anderen Sinne „gemischt“ als die Niederen Rassen. Ihre Erforschung ist deshalb auch bedeutend schwieriger.

Ich will mich im folgenden darauf beschränken, nachzuweisen, welche Bedeutung die Bildung der asiatischen Gebirgsfalten für die Entwicklung der Höheren Rassen und für die Konservierung mindestens einer der Niederen Rassen war. Ich muß da zuerst eine ganz kurze Übersicht über die geographischen Verhältnisse Asiens geben.

Durch ganz Asien von Osten nach Westen erstreckt sich eine ununterbrochene zusammenhängende Gebirgsmasse, welche in Wirklichkeit der östliche Teil der großen eurasischen Faltengebirgszone ist.

Der südlichste Teil dieser Gebirgsmasse wird vom Himalaya gebildet. Nördlich des Himalaya liegt eine andere breite Gebirgsmasse, der Kün-Lün genannt. Zwischen diesen beiden Gebirgsmassen liegt Tibet. Wieder etwas weiter gegen Norden trifft man auf die Tian-Schan-Gebirge; südlich von diesen liegt Ostturkestan. Diese drei breiten Gebirgsmassen konvergieren gegen Westen. Und sie werden hier durch eine vierte Gebirgskette verbunden. Westlich dieser Gebirgskette liegt der bekannte Pamir, eine Gebirgssteppe oder besser gesagt eine Menge von Gebirgssteppen mit einer mittleren Höhe von 4000 *m* und mit einem Umfang ungefähr wie der Irlands. Von der südwestlichen Ecke des Pamir geht die bekannte Gebirgskette des Hindukusch aus. Diese geht ziemlich gerade nach Westen. Aber von derselben südwestlichen Ecke



des Pamir geht auch eine weitere Gebirgskette aus, die unter dem Namen der Solimansgebirge bekannt ist. Sie verläuft mehr südlich. Damit sind wir fertig mit dem südlichen Teil der zentralasiatischen Gebirgsmassen. Wir wenden uns nun nach Norden. Nördlich der Tian-Schan-Gebirge liegt die Dsungarei, welche im Norden durch den Altai begrenzt wird, und noch weiter nach Norden haben wir das Sajanische Gebirge. Die Mongolei mit der Wüste Gobi liegt südlich der Sajanischen Gebirge, im Westen begrenzt vom Altai, im Süden vom Nan-Schan-Gebirge und im Osten von den Kingan-Gebirgen. Östlich von diesen liegt dann wieder die Mandschurei. Zwischen



Abb. 8. Asiens wichtigste Gebirge.

allen den hier genannten Gebirgsmassen gibt es nur Hochgebirgsplateaus. Nur allein in den Gebirgen des Himalaya gibt es 50 Gipfel, welche eine Höhe von über 6000 *m* erreichen. Wenn man vom Tale des Indus im Süden zum Tale des Tarim im Norden reisen sollte, so hätte man nicht weniger als elf Pässe zu überschreiten, jeder von Montblanc-Höhe. Das Gebirgsplateau selbst erreicht im Pamir eine Höhe von 3500 *m*, in Tibet mindestens 3000 *m*, in Ostturkestan sinkt das Plateau auf 1000 *m* herunter und hier hat sich in der Tertiärzeit das Meer eingeschnitten. Die Südostgrenze dieses ganzen Gebirgsplateaus wird von den Jün-Lüing-Gebirgen gebildet. Eine ganze Reihe von Gebirgsketten sind es, welche nach China hineinreichen.

Man kann nun mit ziemlich großer Sicherheit sagen, daß diese ganze Gebirgsmasse im Laufe des Tertiärs aufgefaltet wurde, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dies in der letzten Hälfte des Tertiärs geschah<sup>1</sup>.

Man erhält auf diese Weise eine Aufteilung Asiens auf eine Anzahl anthropologischer Gebiete. Es ist nicht möglich, diese Gebiete als vollkommene Isolationsgebiete zu bezeichnen. Allein möglicherweise waren sie doch viel stärker isolierend als sie sich uns jetzt darstellen. Es sind nicht nur Gebirge und Meere, die isolierend wirken. Auch große, undurchdringliche Urwälder wirkten isolierend. Ja die Wälder brauchen nicht einmal Urwälder im indischen Sinne zu sein, um isolierend zu wirken. Wir wissen es aus Norwegen, daß in einer und derselben Talrinne zwei Volkstypen durch tausend Jahre ganz isoliert von einander leben können, obwohl es nur ein ganz gewöhnlicher nordischer Wald von einigen Meilen Breite ist, der sie trennt. Und wie ganz anders isolierend müssen da nicht die indischen oder die anderen asiatischen Urwälder gewirkt haben. Das Ergebnis, das wir in unseren Tagen sehen, spricht jedenfalls dafür, daß die Isolierung nahezu absolut gewesen ist. Ich glaube deshalb keinen großen Fehler zu begehen, wenn ich diese Gebiete als Isolationsgebiete bezeichne.

Die anthropologischen „Gebiete“, in die ich Asien aufteilen will, gehen aus der beigefügten Karte (Abb. 9) hervor.

Die einzelnen Gebiete kann ich folgendermaßen begrenzen:

I. Das Dravidagebiet, ungefähr dem heutigen Indien entsprechend. Gegen Nordwest wird dieses Gebiet von den Solimansgebirgen begrenzt, gegen Norden und Osten vom Himalaya und gegen Süden vom Indischen Ozean.

II. Das Pygmäengebiet. In geographischer Hinsicht entspricht dieses Indochina und Malaysien. Ich fasse das ganze Gebiet zu einer Einheit zusammen. Gemäß ARLDT bildet es den östlichen Abschluß der eurasischen Gebirgsfalte. Es hatte auch für die Rassenbildung eine ähnliche Bedeutung wie das zentralasiatische Gebirgsplateau. Der einzige Unterschied liegt darin, daß die Isolierung durch das Versinken großer Abschnitte im Meere zustande kam, so daß jetzt nur die Gebirgsgipfel übrigbleiben. Dafür enthalten diese aber auch ein Gewimmel interessanter Menschentypen.

III. Das paläasiatische Gebiet umfaßt den ganzen Teil Asiens, der nördlich und östlich der Gebirgsmassen liegt, gegen Süden jedoch nur bis zur nördlichen Grenze des vorhergehenden Gebietes.

IV. Tibet.

V. Das Kalmückengebiet umfaßt die Landstrecken, welche im Süden von Kün-Lün, im Norden von den Sajanischen Gebirgen, im Westen vom Altai und Pamir und im Osten von den Kingan-Gebirgen begrenzt werden.

VI. Der russische Altai.

VII. Pamir und Westturkestan.

VIII. Afghanistan, besonders der Teil, welcher zwischen dem Hindukusch im Norden und den Solimansgebirgen im Südosten liegt.

<sup>1</sup> Siehe TH. ARLDT: Die Entwicklung der Kontinente, p. 599.

### IX. Der südliche Teil des Kaukasus und Armenien.

Außerhalb der hier angeführten Gebiete liegen große Landstrecken sowohl im Südwesten wie auch im Norden und Osten. Hier sind die anthropologischen Verhältnisse außerordentlich kompliziert. Sie erinnern in manchen Beziehungen an die Verhältnisse in Europa. Über diese „Expansionsgebiete“ ist eine Völkerwelle nach der anderen hingegangen. Und es ist gar nicht so leicht zu sagen, welche Völkerwelle zuerst und welche zuletzt kam. Ich werde hier auch keine Gelegenheit finden, mich näher mit diesen

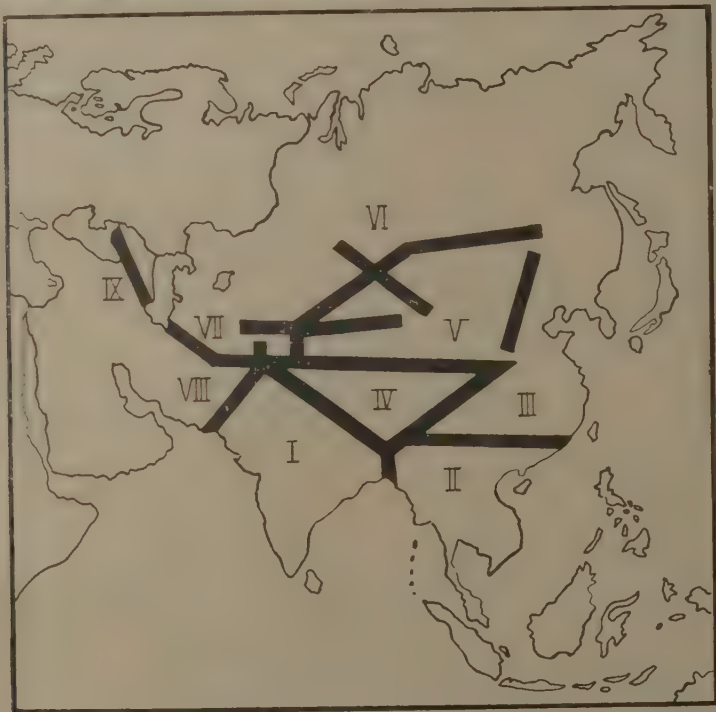


Abb. 9. Karte der anthropologischen Isolationsgebiete.

mehr peripheren Teilen Asiens zu beschäftigen. Gegenstand dieser Untersuchung sind nur die in und an den Gebirgsmassen liegenden Landstriche. Und da sind die Verhältnisse bedeutend einfacher. Es ist nämlich ganz deutlich, daß die Völkerwellen von diesen Gebieten ausgegangen sind. Und da ist es dann ganz natürlich, daß sich der Strom dorthin wendete, wo der Widerstand am geringsten war. Am stärksten war natürlich der Widerstand in jenen Gebieten, die selbst den größten Antrieb zur Expansion hatten. Daher hatte es auch keine fremde Völkerwelle so leicht, in diese expansivsten Gebiete einzudringen.

In einigen der hier genannten Gebiete war offenbar der Widerstand sehr gering gewesen, infolge der großen Primitivität oder der geringen



Widerstandskraft der ursprünglichen Bewohner. Hier aber kommt uns der Zufall zustatten, daß ein großer Teil dieser äußerst primitiven Völker bis heute noch nicht gänzlich ausgerottet ist. Sie leben noch heute in abgelegenen Strichen. Mit voller Sicherheit können wir freilich nicht wissen, ob sie die ursprünglichsten Bewohner sind. Diese Frage muß in jedem einzelnen Falle zum Gegenstand einer besonderen Erörterung gemacht werden.

Ich werde im folgenden eine kurze Darstellung davon geben, was in rassenanthropologischer Beziehung für jedes einzelne Gebiet charakteristisch ist, indem ich in jedem einzelnen Falle zu eliminieren suchen werde, was auf fremde Beeinflussung zurückzuführen ist, so gut als dies bei dem jetzigen Stande unseres Wissens möglich ist.

Auf den beigegebenen Karten ist deshalb in der Regel auch das aufgenommen, was für jedes einzelne Gebiet charakteristisch und ursprünglich ist. Deshalb habe ich z. B. das ganze erste Gebiet als dunkelhäutig eingetragen, obwohl in unseren Tagen die „Braunen“ und die „Weißen“ sich sehr große Teile dieses Gebietes unterworfen haben. Aber es ist so über allem Zweifel, daß sowohl die Weißen wie die Braunen in Wirklichkeit andernorts beheimatet sind, daß ich kein Bedenken hege, sie hier ganz auszulassen.

Wo die ursprünglichen Verhältnisse zweifelhaft sind, habe ich im Texte ausdrücklich darauf hingewiesen. Ich will derartig vorgehen, daß ich zuerst die Verbreitung der einzelnen Rassenmerkmale vornehme.

Die Hautfarbe. Braunschwarze Haut ist charakteristisch für die Urvölker Indiens, die Dravida. Sehr dunkel sind auch die Aëta auf den Philippinen, die Toala auf Celebes, sowie mehrere eingeborne Stämme auf der Halbinsel Malakka. Ferner noch die Eingebornen der Andamanen.

Wie man aber sehen wird, habe ich den ganzen Malayischen Archipel als dunkelhäutig angegeben, obwohl heutzutage die Hauptmasse der Eingebornen von hellbrauner Hautfarbe ist. Der Grund dafür ist der folgende. Aus sämtlichen neueren Untersuchungen geht hervor, daß in der heutigen indonesischen Bevölkerung ein dunkelhäutiges, pygmoides Rassenelement von sehr hohem Alter auftritt, und das auch auf mehreren der Inseln, wo, wie auf Sumatra, Borneo und Celebes, heutzutage keine selbständige Pygmäenbevölkerung sich findet. Andererseits kann man mit ziemlich großer Sicherheit sagen, daß die hellhäutige indonesische Bevölkerung in Malaysien ursprünglich nicht bodenständig ist, sondern dorthin vom asiatischen Festland aus eingewandert ist. Ich habe im Jahrgang 1923 der Zeitschrift „Naturen“ darüber ausführlich gehandelt in einem Aufsatz, betitelt: De inferire Mennekerasser (Die Niederen Menschenrassen), und muß mich hier darauf beschränken, auf diese Abhandlung hinzuweisen.

Was Indien im besonderen betrifft, so kann jetzt mit voller Sicherheit festgestellt werden, daß die helleren Elemente hier neueren Datums sind. Ich sehe dabei ganz ab von dem Eindringen der Europäer während der letzten Jahrhunderte. Es gibt nämlich, besonders im nördlichen Teile Indiens, eine sehr zahlreiche, verhältnismäßig helle Bevölkerung. Aber auch diese

ist nicht indischen Ursprungs. Sie stammt zweifellos von Afghanistan<sup>2</sup>. Schwer ist es, die Grenzen dieses „schwarzen“ Gebietes gegen Osten zu bestimmen. Wahrscheinlich wird die Grenze des schwarzen Gebietes gegen Osten von den Gebirgsketten gebildet, welche sich von Malakka aus gegen Norden fortsetzen und in den Himalayaketten enden. Gegen Norden bilden die Südhänge des Himalaya und gegen Westen die Ostabhänge der Solimansgebirge eine sichere Grenze für dieses „schwarze“ Gebiet.

Unmittelbar im Westen des Solimansgebirges stößt man auf einen Volkstypus mit ganz anderer Hautfarbe, einer warmen, braunen Farbe, welche jedoch, neben die dunkle Farbe der Indier gestellt, ganz leicht absticht. Die Indier selbst bezeichnen sie auch als die „Hellen“. Praktisch genommen, kann man sagen, daß der ganze südwestliche Teil Asiens zu diesem „braunen“ Gebiete gehört. Gegen Norden wird dieses Gebiet vom Hindukusch und den Fortsetzungen dieser Gebirgskette nach Westen bis zum Kaspischen Meer und noch weiter westlich dann vom Kaukasus begrenzt. Ganz Iran, Arabien, Syrien und Kleinasien gehören somit zu diesem „braunen“ Gebiet.

Aller Wahrscheinlichkeit nach muß auch Tibet zu diesem „braunen“ Gebiet gerechnet werden. Der östliche Teil Tibets ist ganz gewiß „gelb“, aber das beruht wahrscheinlich auf einer Invasion neueren Datums von Osten her. Nach all dem, was man gegenwärtig von Tibets Ureinwohnern weiß, sind diese nämlich „braun“.

Im südlichen Teil Irans, besonders in Belutschistan, ist die Bevölkerung ausgesprochen dunkler als im übrigen Iran. Dieser dunkle Streifen erstreckt sich von Indien westwärts bis Arabien, und hier noch weiter, in der Richtung auf Afrika zu. Die Verhältnisse in Arabien sind deshalb derart, daß die Bevölkerung im südlichen Teil Arabiens durchgängig heller ist als im nördlichen Teil. Alle Forscher scheinen darüber einig zu sein, daß dies auf dem Vorhandensein eines dunkleren Elementes älteren Datums als die das jetzt in ganz Iran herrschende Element beruht. Und da dieser dunkle Streifen in Indien beginnt und in Afrika endet, liegt es nahe, daraus zu schließen, daß man hier eine uralte Verbindung zwischen den dunklen, negroiden Elementen in Indien und Afrika vor sich hat.

Vom ganzen übrigen Teil Asiens kann man sagen, daß die gelbe Hautfarbe herrschend ist. Der Ton kann das eine Mal ein helleres, das andere Mal ein dunkleres Gelb sein, aber der Grundton ist überall derselbe. So ist er z. B. im südlichen China merklich dunkler als im nördlichen. Er ist auch merklich heller gelb im nordwestlichen Sibirien als im nordöstlichen.

Wir kommen also in Asien mit Bezug auf die Hautfarbe mit drei Grundtönen aus. Und dieselben verteilen sich so, wie aus der beigegebenen Karte hervorgeht (Abb. 10). Es ist hier nicht möglich, alle Schattierungen wiederzugeben. Es handelt sich mir ja auch nur darum, die Hauptzüge hervorzuheben. Es wäre dabei vielleicht am richtigsten gewesen, ganz Iran schraffiert zu bezeichnen (braun). Ich habe aber doch vorgezogen, das Vordringen des dunklen Elementes in Süd-Iran durch doppelte Schraffierung anzudeuten.

<sup>2</sup> Dr. EGON V. EICKSTEDT: Rassenelemente der Sikh.

Bezüglich der Haarfarbe ist kein Grund vorhanden, Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern in Asien zu machen. Sie ist, praktisch genommen, bei allen schwarz.

Was aber die Haarform betrifft, so gibt es da einen sehr großen und sehr charakteristischen Unterschied unter den verschiedenen Völkern.

Aus der beigelegten Karte (Abb. 11) wird man sofort ersehen, daß das Haar bei jenen Völkern, welche gelbe Haut haben, straff ist. Weiters wird

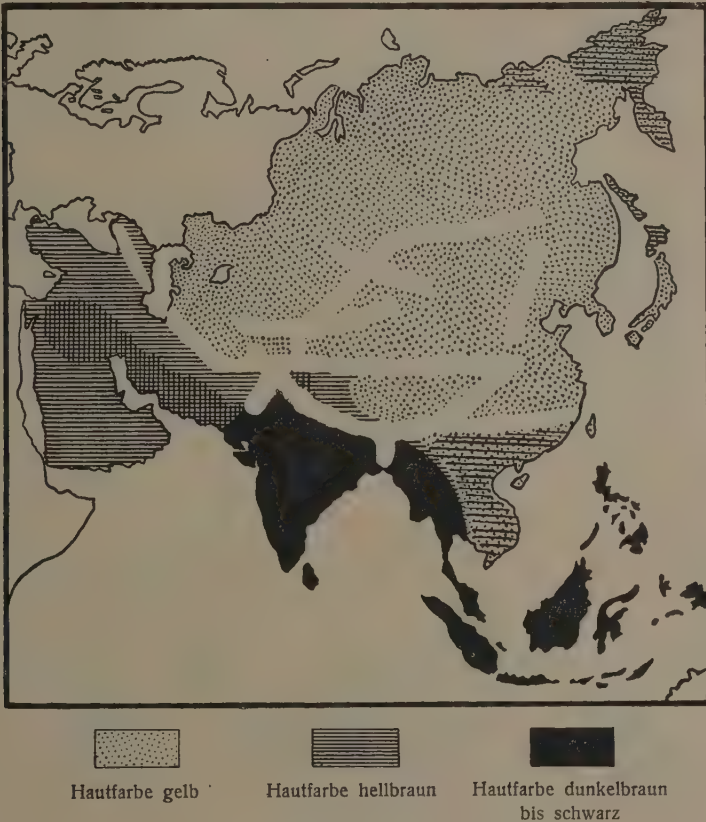


Abb. 10. Verteilung der Hautfarben.

man sehen, daß es weich und gewellt bei denen ist, die braune Haut haben. Bei den Völkern mit dunkler Haut findet man zwei Typen der Haarform. Die Dravida in Indien haben ausgesprochenes Lockenhaar, das in kleinen Ringen endet. In Malaysien dagegen findet man jetzt eine bunte Mischung aller möglichen Haarformen. Und das beruht teilweise darauf, daß Malaysien von so verschiedenen Seiten her für die Einwanderung offen lag. So findet man bei den reinen Indonesiern nahezu straffes Haar, entsprechend dem der gelben Völker. Aber bei den Pygmäenvölkern und bei einzelnen anderen



Urvölkern in Malaysien findet man sowohl krauses wie auch gelocktes und straffes Haar. Und das ist von großem Interesse.

Die kraushaarigen Urvölker auf den Philippinen, Malakka und den Andamanen haben auch in einer Reihe anderer Beziehungen besondere Züge. Das Wahrscheinlichste ist deshalb, daß diese Urvölker Reste von Menschentypen sind, die früher in diesen Landstrichen eine größere Verbreitung hatten.



Abb. 11. Die Haarform.

Sie haben gewiß nichts zu tun mit den afrikanischen Negern, wie so oft angenommen wurde.

Bezüglich der Augenfarbe gibt es keinen nennenswerten Unterschied zwischen den asiatischen Völkern, sie haben alle dunkelbraune Augen.

Wenn ich aber jetzt zur Schädelform übergehe, so treten uns sehr in die Augen fallende Unterschiede entgegen.

In ganz Asien gibt es nur ein dolichocephales Gebiet. Es ist sehr scharf begrenzt, im Westen von den Solimansgebirgen, im Norden und Osten vom Himalaya. Unmittelbar im Westen davon haben wir ein ausgesprochen meso-

kephales Gebiet, welches Iran, Mesopotamien, Syrien und Arabien umfaßt. Dieses Gebiet hat am weitesten östlich in der Gebirgskette des Hindukusch eine sehr scharfe Begrenzung gegen Norden. Weiter im Westen, in Armenien und Kleinasien, wird die Grenze weniger scharf. Hier sind stark entgegengesetzte Typen auf ihren Wanderungen gegen Westen zusammengetroffen, und wir haben deshalb hier ein ausgesprochenes Mischgebiet, das ich später näher besprechen werde.

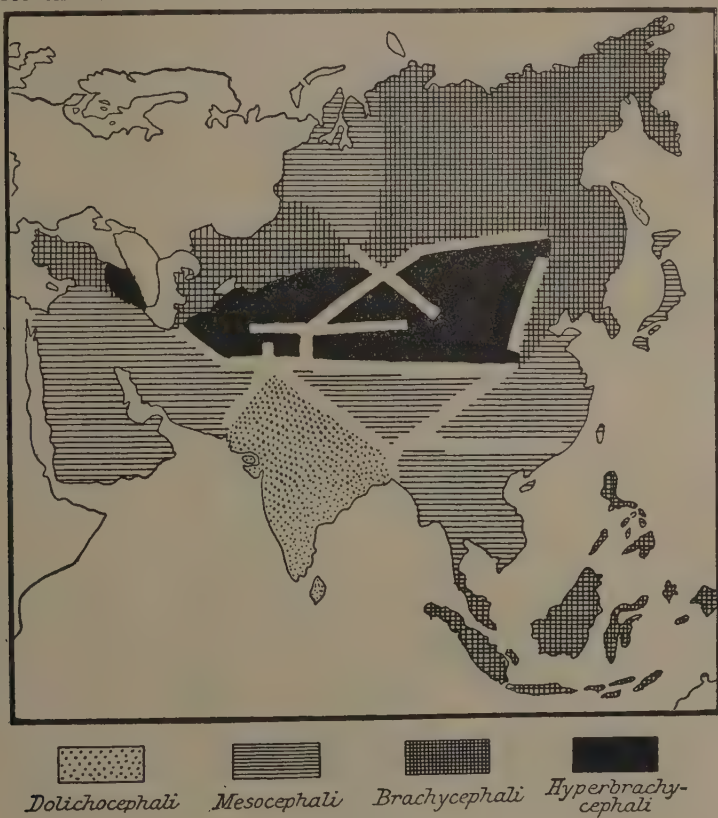


Abb. 12. Kopfform.

Dann haben wir in Zentralasien ein gewaltiges Ausstrahlungszentrum für die Hyperbrachykephalie. Es erstreckt sich vom Kuen-Lün und Hindukusch im Süden bis zu den Sajanischen Gebirgen im Norden, und vom Pamir und Altai im Westen bis zu den Kingan-Gebirgen im Osten. Gegen Süden waren die geographischen Hindernisse zu groß, als daß sich der Typus in dieser Richtung hätte ausbreiten können. Über den Hindukusch und den Kuen-Lün konnte er nicht gelangen. Als deshalb das Ursprungsgebiet überfüllt wurde, mußte er seine Evakuationsgebiete in anderen Richtungen suchen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht indessen dafür, daß dort, wo er sie suchen mußte, er

sich mit einem anderen Typus in den Boden teilen mußte. Dieser andere Typus war, soweit es sich gegenwärtig erfassen läßt, mesokephal, und alles scheint darauf hinzudeuten, daß dieser andere Typus sein Ausstrahlungszentrum in China hatte. Auch diesem mesokephalen Typus stand nur dasselbe Evakuationsgebiet zur Verfügung. Auch er mußte, um für seinen Bevölkerungsüberschuß Platz zu finden, sich gegen Norden, über die Mandschurei und Sibirien ausdehnen. In der Mandschurei und in Sibirien stießen deshalb die beiden Typen aufeinander. Und dieses gewaltige Evakuationsgebiet zeigt deshalb auch in unseren Tagen das anthropologische Bild eines ausgesprochenen Mischungsgebietes, wo sich bald der eine, bald der andere Grundtypus stärker geltend macht. Aber die beiden ursprünglichen Ausstrahlungszentren, das zentralasiatische Hochgebirgsgebiet und China, bewahrten im wesentlichen ihre ursprünglichen Gepräge.

Bezüglich Tibet, Hinterindien und Malaysien scheint das Verhältnis so zu sein, daß kein einziger der Typen sich als herrschender durchsetzen kann. In Tibet scheinen jedoch die dolichomesokephalen Typen das Übergewicht zu haben, während in Hinterindien und Malaysien, obwohl eine starke Vermischung der Schädeltypen vorliegt, doch die Brachykephalie vorzuherrschen scheint. Inwieweit in der Nordwestecke Asiens wirklich ein ursprünglicher mesokephaler Typus vorkommt, muß einstweilen noch dahingestellt bleiben. Es geht unter anderem aus KAARLO HILDENS Untersuchungen der Eingebornen im Russischen Altai hervor, daß aller Wahrscheinlichkeit nach einst in diesen Landstrichen ein mesokephaler Typus gelebt haben muß. Dieser Typus scheint nordwärts gezogen zu sein, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß das mesokephale Gebiet, das man jetzt im westlichen Sibirien findet, mit ihnen in Verbindung steht.

Ganz anders stellt sich die Frage dar, wenn es sich um den hyperbrachykephalen Typus handelt, den man heute in Armenien und im Kaukasus findet. Er hat nichts gemein mit den zentralasiatischen Brachykephalen. Es wird sich beim weiteren Fortschreiten dieser Beschreibung der anthropologischen Verhältnisse Asiens an seiner Stelle zeigen, daß dieser Typus durch eine ganze Reihe von Merkmalen ausgezeichnet ist. Es ist deshalb die Annahme naheliegend, daß es sich um einen ganz selbständigen Typus handelt, der seinen Ursprung von dem einen oder anderen Isolationsgebiet im Kaukasus nahm. Er hat auch sein eigenes Ausstrahlungsgebiet durch das ganze westliche Asien.

Wir können somit in Asien nicht weniger als fünf, möglicherweise sogar sechs charakteristische Ausstrahlungszentren hinsichtlich der Schädelform nachweisen:

1. Ein dolichocephales in Indien.
2. Ein mesokephales in Afghanistan.
3. Ein mesokephales in China.
4. Ein zweifelhaftes mesokephales im nordwestlichen Sibirien.
5. Ein großes hyperbrachykephales im zentralasiatischen Hochgebirgsplateau.
6. Ein hyperbrachykephales im Kaukasus und in Armenien.



Was die Gesichtsproportionen betrifft, so sind bisher die Verhältnisse diesbezüglich noch nicht ganz aufgeklärt. So viel kann man jedoch mit Bestimmtheit sagen, daß die überlange Gesichtsform typisch für das „braune“ Gebiet ist: Iran, Mesopotamien, Syrien und Arabien.

Auf bei weitem sichereren Boden befindet man sich, wenn es sich um die Nasenproportionen handelt. Das ganze „braune“ Gebiet hat eine Bevölkerung mit schmaler und hoher Nase. Ebenso kann man mit voller



Abb. 13. Nasenproportionen.

Sicherheit sagen, daß das ganze südliche Asien sich durch eine außerordentlich breite und niedrige Nase auszeichnet. Gegen Westen bilden die Solimansgebirge eine sehr scharfe Grenze zwischen den zwei Nasentypen. Die Afghanen sagen deshalb auch von den Dravida, daß sie nasenlos sind und die Dravida bezeichnen die Afghanen als Leute mit Schnäbeln. Gegen Norden bildet der Himalaya eine scharfe Grenze. Vom Himalaya aus setzt sich der breite Nasentypus gegen Süden über Malakka bis Malaysien und Melanesien und weiterhin bis Australien fort. Aber während China in bezug auf die weiter oben besprochenen Züge von Indien abwich, fällt es mit Bezug auf

die Nasenform in dieselbe Gruppe wie Indien. Während also China in betreff aller auf die übrigen hier besprochenen Züge sich in Übereinstimmung mit dem übrigen Ostasien befand, unterscheidet es sich hier von den Kalmücken, Japanern und Nordasiaten. Im allgemeinen genommen, kann man sagen, daß das ganze übrige Asien eine mesorrhine Bevölkerung hat. Die einzige Ausnahme davon bilden einige nordasiatische Völker, nämlich die Eskimo, Jakuten, Fungusen und die Ainu, welche merkwürdigerweise leptorhin sind.

Als Rassendiagnostikum ist vor allem die Nasenform von dem größten Werte, und Asien ist auch in dieser Beziehung sehr reich an charakteristischen Typen.

1. Die primitivste Form findet man wohl bei den Pygmäenrassen. Hier ist die Nase ultrachamärhin, mit einem sehr tief eingesenkten Nasensattel, die Nasenspitze ist kurz und nur wenig vortretend, die Breite zwischen den Nasenflügeln ist sehr groß und die Nasenlöcher öffnen sich nahezu gerade nach vorne. Die Längsachse der Nasenlöcher steht quer, gerade nach den Seiten. Sie findet sich bei den asiatischen Pygmäen und bei den Melanesiern.

2. Der negroide Typus, er unterscheidet sich vom vorhergehenden wesentlich durch die geringere Breite (*index nasalis* zwischen 90 und 100, während er beim vorhergehenden über 100 ist). Er findet sich bei den indischen und einigen malayischen Urvölkern.

3. Der mongolische Typus: meso- bis chamärhin (*index nasalis* zwischen 70 und 90). Der Nasenrücken gerade, aber sehr niedrig liegend. Die Nasenlöcher rund oder oval, nach unten gewendet. Die Nasenspitze ist stumpf, nahezu flach, nach rückwärts gerichtet. Die Nasenflügel sind schwach entwickelt. Die ganze Nasenpartie ist gewissermaßen einwärts gedrückt, so daß die Nase beinahe sich verliert. Sie beruht darauf, daß der *Processus nasalis* des Oberkieferbeines sehr wenig prominent ist. a) chamärhin im südlichen China, b) mesorhin in Nordchina und in der Mongolei.

4. Der japanische Typus. Die Nase schmalere, dünner, aber mit geradem Rücken, oft mit leicht gekrümmter Spitze. Die Nasenlöcher sind länglich. Sie findet sich besonders in Japan, aber auch in der Mandschurei, seltener in China.

5. Der alpine Typus: mesorhin. Der oberste Abschnitt des Nasenrückens ist geradlinig, ziemlich breit, der Nasenrücken endet in eine etwas erweiterte, etwas nach oben gerichtete Spitze, so daß die Nase aus einigem Abstand den Eindruck macht, als wäre sie konkav. Das Verbreitungsgebiet dieses Typus ist der ganze Teil Asiens, der nordwestlich der zentralasiatischen Gebirgsmassen liegt.

6. Der afghanische Typus: leptorhin (*index nasalis* 55—65). Der Nasenrücken dünn, hoch, schmal, nahezu scharf und gerade. Die Spitze fein und dünn. Die Nasenlöcher länglich, parallel. Er kommt in Iran und in Arabien vor.

7. Der hethitische Typus: sehr hoch und schmal; die Nasenwurzel liegt so hoch, daß es oft gar keine Vertiefung gibt zwischen der Nase und der Stirne. Der Typus hat zwar sehr viel mit dem vorhergehenden gemeinsam, während aber dieser engen Zusammenhang mit der dolichocephalen Schädel-

form hat, scheint er ebenso engen Zusammenhang mit der hyperbrachykephalen Schädelform zu haben, die man jetzt bei den Armeniern findet.

8. Der tibetanische Typus ist unsicher; am häufigsten wird er als schmal, gerade oder konvex (adlerartig) geschildert.

9. Der jüdische Typus (= der assyrische Typus): schmal, lang, hoch, leicht konvex oder aquilin, aber mit plumper Spitze, welche sich gewöhnlich nach unten wendet. In Syrien, Palästina und Kleinasien.

Die breite und niedrige Nase der Dravida ist so charakteristisch, daß man sie niemals mißkennen kann. Sie charakterisiert sofort das betreffende Individuum als Angehörigen einer sehr primitiven Rasse. Die Pygmäennase ist aber doch noch bedeutend primitiver gebaut. Es ist ein beträchtlicher Abstand zwischen diesen beiden Typen. Keiner von beiden kommt in Asien außerhalb des ersten und zweiten Gebietes vor, aber sie sind allgemein in Melanesien, Australien und Afrika. Der Dravidatypus ist in Indien stark gemischt mit einem ganz anderen, ganz schmalen Typus. Manche glauben deshalb auch, daß es wirklich einen schmalnasigen Dravidatypus gibt. Wahrscheinlicher ist es, daß hier sehr frühe Kreuzungen mit Afghanen vorliegen. Alle Untersuchungen deuten mit Bestimmtheit darauf hin, daß die breite Nase den Urtypus in Indien darstellt; die schmale ist fremden, afghanischen Ursprungs. Aus der allerjüngsten Zeit liegt eine Untersuchung der Sikh vor von Dr. EGON v. EIKSTEDT: „Rassenelemente der Sikh“. Auch er kommt zu diesem Ergebnis:

Wenn man nun eine Weltkarte vornimmt und die Verbreitung dieser beiden Nasentypen verfolgt, wird man sich darüber klar werden, daß ihr Ausstrahlungszentrum südlich des Winkels zwischen den Solimansgebirgen und dem Himalaya liegen muß. Die Gebirgsketten im Norden und Osten bildeten ein Hindernis für ihre Ausbreitung auf die nördlich davon liegenden Teile Asiens.

Aber es gab keine geographischen Hindernisse für das Vordringen des Typus nach Malaysien, Melanesien und Australien. Im Westen sperrten die Solimansgebirge den Zugang nach Beludschistan nur teilweise und von dort aus war dann der weitere Weg offen nach Persien, Arabien und Afrika. Aber man kann hier mit Recht fragen: Wie kommt es aber dann, daß er sich jetzt in Iran und Arabien nicht findet? Das kann darauf beruhen, daß der afghanische Typus, damals als die Wanderung von Indien nach Afrika erfolgte, entweder nicht existierte oder sehr gering an Zahl war. In der Tat ist ja auch der Typus in diesen Landstrichen nicht ganz verschwunden. DENIKER und andere heben sogar das Vorkommen negroider Elemente in Beludschistan, dem südlichen Persien, und in Arabien hervor, also gerade dort, wo man gemäß der hier vertretenen Anschauung erwarten müßte, solche zu finden. Später wurde dann dieses negroide Element aus diesen Landstrichen durch die afghanische Rasse verdrängt, als diese sich in ihr Expansionsgebiet ergoß.

Aus Indien dagegen konnte die afghanische Rasse den Typus nicht ganz verdrängen. Hier war er nämlich gar zu zahlreich. Der Typus dürfte wahrscheinlichweise in Indien entstanden sein. Denn wenn er nach Indien von Afrika oder von Australien hergekommen wäre, bliebe es ganz unerklärlich,



wieso der Typus in Indien so konzentriert auftritt, wie er es tut. Von Australien aus wäre er doch ebenso leicht nach China wie nach Indien gekommen, von Afrika aus ebenso leicht nach Palästina und Afghanistan, wie nach Indien. Somit komme ich zu dem Ergebnis, daß diese negroiden Nasentypen in einem Lande südlich von Indien entstanden sein müssen. Indien ist ja einmal viel größer gewesen als jetzt, erstreckte sich weiter gegen Süden, und möglicherweise kann dieses verschwundene Indien die wirkliche Heimat des Typus gewesen sein. Es scheint ja auch genug unerklärlich, daß zwei so verschiedene, einander so entgegengesetzte Typen wie der dravidische und der afghanische, sozusagen Wand an Wand entstanden sein sollen.

Der mongolische Nasentypus findet sich heutzutage am typischsten unter den Kalmüken. Vom geographischen Gesichtspunkte ergibt sich als deren größtes gegenwärtiges Verbreitungsgebiet die Landstriche zwischen dem Kuen-Lün im Süden und dem Tian-Schan und dem Altai im Norden. Varianten desselben findet man in China und Japan. Die gegenwärtige Verbreitung erklärt sich unter der Voraussetzung, daß der Typus in den Landstrichen zwischen Tian-Schan und Kuen-Lün entstanden ist und sich von dort aus nach Osten verbreitet hat. Irgendeine andere Erklärung ist kaum möglich, aus denselben Gründen, die ich bei der Besprechung des negroiden Typus hervorgehoben habe.

Der dritte Typus, die alpine Form, verbreitet sich, wie man aus der Karte ersehen wird, keilförmig vom Pamir nordwärts und westwärts. Gegen Süden war er aufgehalten, nicht von geographischen Hindernissen, aber wahrscheinlich dadurch, daß die Gebiete hier von einem überlegenen Menschentypus besetzt waren. Das ganze nördliche Asien ist ein Mischungsgebiet, wo der mongolische und der alpine Typus nebeneinander vorkommen.

Der vierte Typus, die afghanische Nase, hat, wie wir sehen, sein Ausbreitungsfeld in der Südwestecke Asiens. Ganz scharf sind die Grenzen im Norden durch den Hindukusch gegeben und durch die Fortsetzungen dieser Gebirgskette westwärts bis zum Kaspischen Meere. Gegen Osten ist die Abgrenzung nicht so scharf. Man findet nämlich diesen Nasentypus auch in Indien ziemlich ausgebreitet, wobei aber alle Untersuchungen darauf hindeuten, daß er dort neueren Datums ist. Ich komme deshalb zu dem Ergebnis, daß dieser Nasentypus sein eigentliches Ausstrahlungszentrum in dem Winkel zwischen dem Hindukusch und den Solimansgebirgen hat.

Der hethitische Typus ist möglicherweise durch Isolierung im Kaukasus entstanden, aber die Möglichkeit, daß er durch eine Kreuzung der Pamirrasse mit der afghanischen Rasse entstanden ist, läßt sich nicht ganz von der Hand weisen.

Die jüdische Nase ist wahrscheinlicherweise eine Variante, die durch lange dauernde Inzucht zustande kam.

Ich bin nun darauf gefaßt, daß der eine oder der andere bemerken wird, daß die hier gegebene Darstellung der Verbreitung der Nasentypen in Asien gar zu schematisch ist. Jeder Typus ist irgendwie überall vertreten. Dazu möchte ich das Folgende bemerken: Hat man die Verbreitung eines bestimmten anthropologischen Typus zu studieren, so muß man sich an die Verbreitung

der reinen Typen halten. Varianten derselben und Kreuzungen mit denselben finden sich genug überall und sie tragen in hohem Grade dazu bei, das richtige Bild zu verwischen. Wenn man sich das vor Augen hält, wird man, wie ich glaube, einräumen, daß die hier gegebene Darstellung ganz korrekt ist. Ich bin zum Beispiel ganz überzeugt davon, daß man niemals auf eine typische Pygmäennase oder Dravidanase in Afghanistan, Kleinasien, Westturkestan, der Mongolei oder China stoßen wird. Geschähe das, so würde der Träger derselben ganz sicherlich als eine Mißgeburt betrachtet werden. Und ebenso sicher bin ich, daß eine afghanische oder hethitische Nase in Westturkestan, der Mongolei, China oder unter irgendeinem der Pygmäenvölker als eine reine Mißbildung aufgefaßt würde. Ebenso eine mongolische Nase bei einem Armenier oder einem Hindu. Er würde ganz sicherlich mit schiefen Augen angesehen werden, man würde sich über ihn lustig machen.

Daß man dagegen in den großen Expansionsgebieten, besonders in Nord- und Westasien, auf viele Kreuzungsformen stoßen kann, hat nichts damit zu tun und widerlegt nicht die Richtigkeit der Erkenntnis, daß jede der hier beschriebenen Nasentypen ihren Ursprung in einem bestimmten, eigenen anthropologischen Gebiete genommen hat.

Die Körpergröße als Rassendiagnostikum zu benutzen, ist ziemlich schwierig. Sie ist in starker Abhängigkeit von den Lebensverhältnissen, und die Variationsbreite ist deshalb innerhalb jeder Rasse sehr groß. Bei einer Kreuzung mit einer oder mehreren Rassen wird es deshalb sehr schwierig zu erkennen, was die spezifische Höhe für jede einzelne der Rassen ist, und um so schwieriger, je geringer die Unterschiede sind. Aber in Asien ist das nicht der Fall, dort sind alle Völker mehr oder minder kleinwüchsig. Ganz ohne Bedeutung für die Beurteilung der rassenanthropologischen Verhältnisse Asiens ist der Wuchs jedoch nicht. So kann z. B. kein Zweifel darüber herrschen, daß alle Urvölker in Indien und Malaysien eine Höhe haben, die zwischen 145 und 155 cm liegt. Sie gehören also, mit anderen Worten, zu den Pygmäenrassen oder stehen an der Grenze derselben.

Ebenso kann es als über jeden Zweifel erhaben betrachtet werden, daß die ganze südwestasiatische Bevölkerung von den Solimansgebirgen im Osten und dem Hindukusch und Kaukasus im Norden sich durch eine verhältnismäßig bedeutende Körperhöhe auszeichnen, gegen 170 cm. Aber für das ganze übrige Asien sind die Verhältnisse noch so ungeklärt, daß man dieses sonst so wertvolle Rassenmerkmal bei einer rassenanthropologischen Untersuchung Asiens nicht verwenden kann.

Die sogenannte Mongolenfalte findet sich am stärksten ausgeprägt bei den Kalmüken. Rechnet man die leichteren Grade dazu, so stellen sich die Verhältnisse folgendermaßen dar: Südchinesen 100 Prozent, Delimalayen 80 Prozent, Japaner 80 Prozent, Orang-Kubu 70 Prozent, Battak 60 Prozent, Javanen 52 Prozent, Schingu-Indianer 41 Prozent.

Aus dem von mir hier Vorgebrachten ergibt sich mit großer Deutlichkeit, daß die Grenzen für die verschiedenen Rassenmerkmale von den zentralasiatischen Gebirgen gebildet werden. Das schwarze, straffe Haar hat sein spezielles Gebiet nördlich des Küen-Lün und des Hindukusch, die dunkle Haut

hat ihr Gebiet zwischen den Solimansgebirgen und dem Himalaya usw. Man kann in den meisten Fällen scharfe und unzweifelbare Grenzen nachweisen.

Es verbleibt nun noch die Aufgabe, im einzelnen aufzuzeigen, welche Rassen es sind, die die hier beschriebenen Merkmale besitzen, von wo sie herkommen, in welcher Weise sie sich über die Erde verbreiteten usw.

1. Die dravidische Rasse ist scharf begrenzt auf das Gebiet zwischen den Solimansgebirgen im Nordwesten und dem Himalaya im Nord-

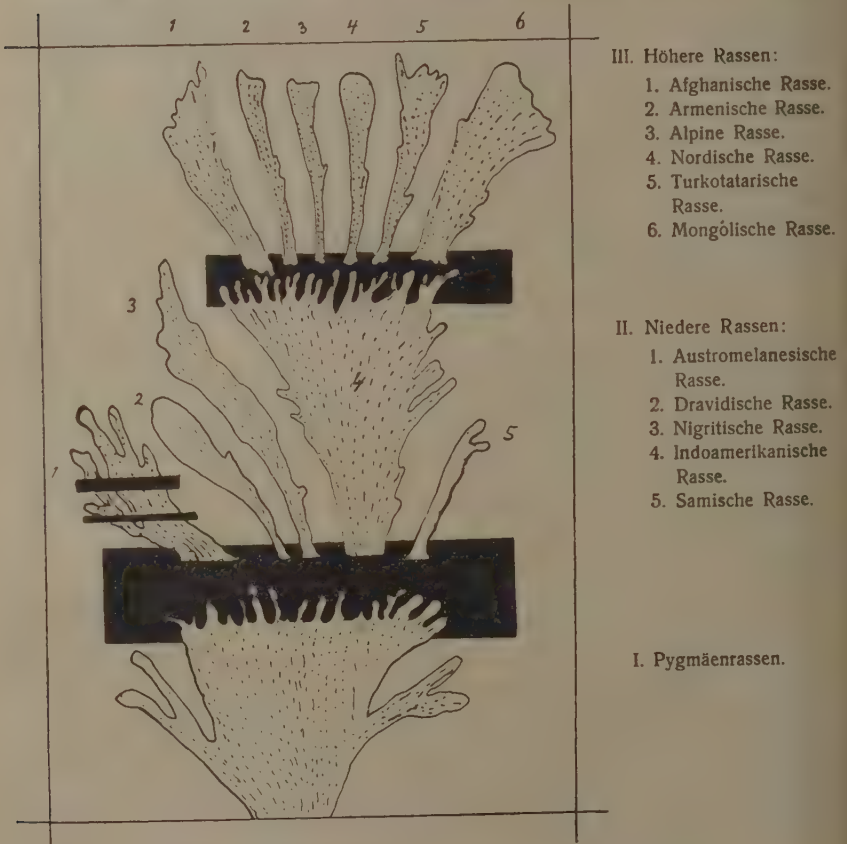


Abb. 14. Schematische Darstellung der Rassenbildung.

osten. Sie wurde bereits an anderer Stelle behandelt und deshalb hier übergangen.

2. Die indoamerikanische Rasse gehört ausschließlich jenen anthropologischen Gebieten an, welche außerhalb der asiatischen Gebirgsfalten liegen. Sie existierte aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor der Bildung der Gebirgsauffaltungen. Auch sie wurde im vorhergehenden Abschnitt beschrieben und wird deshalb hier übergangen.



3. Die mongolische Rasse kann man fast als ein vielköpfiges Ungeheuer bezeichnen, tief verwurzelt in mehreren, verschiedenen Isolationsgebieten.

Daß sich in der mongolischen Rasse vor allem ein sehr starkes Element findet, das sich der indoamerikanischen Rasse herleitet, steht über jedem Zweifel.

Aber daß sich ihre verschiedenen Rassenelemente im übrigen von den durch das asiatische Gebirgsfaltensystem gebildeten Isolationsgebieten herleiten, ist ebenso augenscheinlich.

Ferner scheint es nach allen bisher vorliegenden Untersuchungen sicher, daß die für die mongolische Rasse kennzeichnendsten Züge aus dem von mir unter V. beschriebenen Isolationsgebiet herkommen.

4. Die Heimat der nordischen Rasse kann sicherlich bis heute nicht mit Bestimmtheit nachgewiesen werden.

Auf den Karten, betreffend die Verbreitung der Rassenmerkmale, welche diese Abhandlung begleiten, gibt es jedoch ein Gebiet, das mit einiger Wahrscheinlichkeit als das Urheim der nordischen Rasse bezeichnet werden kann. Dies ist das Altai-Gebiet, das VI. Isolationsgebiet. Die Anthropologen sind sich seit langem darüber klar gewesen, daß dieses Gebiet von ganz besonderem Interesse ist. Die meisten Forscher waren indessen Russen und die Ergebnisse ihrer Untersuchungen wurden in russischer Sprache veröffentlicht und deshalb für die Westeuropäer nur wenig benützlich. Im Jahre 1914 wurde jedoch der russische Altai von Dr. KAARLO HILDEN untersucht und 1920 erschien eine vorzügliche Beschreibung der Eingebornen des Altai in deutscher Sprache von ihm. Die von ihm untersuchten Stämme sind die Lebediner, die Tubularen und die Telengeten. Diese Stämme wohnen im Tale des Flusses Bija und um den Teletschoje-See. Die Lebediner und Tubularen sind offenbar nahe verwandt, während die Telengeten dagegen einen ganz anderen Typus haben. Die Telengeten haben eine Reihe mongolischer Züge.

Beim ersten Blick bemerkt man ihre flache, eingedrückte Nasenwurzel und den breiten Nasenrücken, während sowohl die Lebediner wie die Tubularen einen mehr vortretenden Nasenrücken und eine höherliegende Nasenwurzel haben. Die Mongolenfalte findet sich häufig bei den Telengeten, aber äußerst selten bei den anderen. Ebenso bemerkt man sofort bei den Telengeten, daß Kopf und Gesicht sehr breit sind und daß die Backenknochen stark vortreten, während die übrigen Stämme einen schmäleren Kopf und ein schmales Gesicht haben und bei ihnen die vortretenden Backenknochen fehlen. Ferner glaubt er, daß die Telengeten durchschnittlich eine gelbere Haut haben als die anderen Stämme, deren Hautfarbe mehr an die der Nordländer erinnert.

Bei den Lebedinern fand er eine gewisse rote Nuancierung, Tönung des Haares, welche bei den übrigen ganz fehlte. Bei den Lebedinern und Tubularen fand er auch einen Teil Individuen mit grauen Augen, während solche bei den Telengeten vollkommen fehlten. Von größtem Interesse sind auch seine Untersuchungen über die Dimensionen des Schädels. Während bei den Telengeten der mittlere Schädelindex 86·2 betrug, war er bei den Tubularen 82·7, bei den Lebedinern jedoch betrug er nur 80·1.

Dr. KAARLO HILDEN macht darauf aufmerksam, daß mehrere frühere Entdeckungsreisende hervorgehoben haben, daß die Altai-Stämme so vielfach und so sehr an den ostfinnischen Typus erinnern. Sowohl HELMERSEN und JADRINSKY wie auch andere betonen dies und erklären, wie wunderbar es sei, gerade dort auf eine solche mesokephale Bevölkerung, welche dazu noch einige blonde Züge hat, zu stoßen, wo sie auf allen Seiten von dunklen Hyperbrachykephalen umgeben sei. Aber KAARLO HILDEN macht darauf aufmerksam, daß die Erklärung gar nicht so fern liegt. Nördlich des Altai gibt es jetzt einen Gürtel russischer Kolonisten, aber nördlich dieser wieder leben Obugrier, Ostjaken und Wogulen. Und diese sind bekanntlich gemäß allen neueren Untersuchungen (SOMMIER, RUDENKO, MALJEW) keine Brachykephalen. Der mittlere Kopfindex der Ostjaken beträgt 79·19 und der der Wogulen sogar nur 78·32. Und dies trotzdem sie sicherlich stark mit Brachykephalen vermischt sind. Man kann deshalb ihren wirklichen Kopfindex bedeutend niedriger ansetzen.

Dr. KAARLO HILDEN kommt somit zu dem Ergebnis, daß diese Altai-Stämme von zwei verschiedenen Rassenelementen gebildet werden. Sie sind, so glaubt er, aus einer Kreuzung von Ob-Ugriern und Turko-Tataren entstanden. Er macht besonders aufmerksam darauf, daß die Ostjaken und Wogulen in anthropologischer Hinsicht ganz isoliert dastehen als etwas Besonderes (RUDENKO), und daß sie mit den Finnen nichts zu tun haben, obwohl sie zwar mit ihnen in sprachlicher Hinsicht nahe verwandt sind. Daraus ergibt sich ohne weiteres, sagt er, daß die Altai-Stämme ebenfalls mit den Finnen nichts zu tun haben.

Er kommt ferner zu dem Ergebnis, daß die Ob-Ugrier ursprünglich mesokephal und blond gewesen sind. Er vergleicht dies mit der uralten chinesischen Sage, daß ursprünglich außerhalb der großen Mauer blonde Völker lebten. Auf Grund zahlreicher Quellen hat GRUM-GRŠIMAILO dieselben folgendermaßen beschrieben: Mittlerer, oft hoher Körperwuchs, längliches Gesicht, helle Haut, rote Wangen, blondes und straffes oder oft gelocktes Haar, hohe und gerade, oft auch Adlernase, helle Augen. Die Schilderung entspricht also genau dem, was wir jetzt bei der blonden Rasse finden.

Zwischen den Altai-Bergen im Süden und dem Meer im Norden gab es wohl auch ein großes und ganz sicheres Isolationsgebiet, zugleich von einer solchen Beschaffenheit, daß es sehr leicht denkbar ist, daß die nordische Rasse hier entstanden sein könnte. Später wurde sie daraus von den kriegesischen Kirgisen-Stämmen vertrieben und wanderte dann westwärts und bevölkerte Nord- und Westeuropa. Dabei wurde ein kleiner Zweig isoliert von den anderen im Norden, vermischte sich mit einzelnen mongolischen Stämmen und bildet nun den Grundstock innerhalb der sogenannten finnischen Völker, der Ostjaken, Wogulen usw.

Es ist jedoch nicht meine Absicht, hier auf die schwierige und weitläufige Frage von der Herkunft der nordischen Rasse einzugehen. Ich wollte bloß darauf hinweisen, daß wir aller Wahrscheinlichkeit nach ein sehr wohlcharakterisiertes Isolationsgebiet vor uns haben, wo einst, in einer fernen Vorzeit, eine blonde, mesokephale Rasse ihre Sondermerkmale entwickeln

konnte. Sie kann keinesfalls wo anders hergekommen sein. Sie könnte hier auch entstanden sein. Und wenn man Dr. KAARLO HILDEN's Beschreibung des Altai liest, begreift man auch, daß man dort ein ausgeprägtes Isolationsgebiet vor sich hat. Wenn ich jedoch auf die beigegebenen Karten keine Besonderheiten für dieses Gebiet angegeben habe und auch keine Rasse als dort entstanden anführte, so ist der ausschließliche Grund der, daß die bisher vorliegenden Untersuchungen nicht zureichen, um ganz bestimmte Schlüsse in dieser Beziehung zu ziehen.

5. Die turkotatarische Rasse hat aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Eigentümlichkeiten im VII. Isolationsgebiet, dem Pamir, entwickelt. Sie hat ihr natürliches Evakuationsgebiet westwärts gegen Westturkestan. Nun ist aber durch lange Zeit die Meinung allgemein verbreitet gewesen, daß sie eine weitere Verzweigung derselben „Pamirrasse“ ist, welche man weiter westwärts in Armenien, Tirol, der Schweiz, den Pyrenäen und den Cevennen findet. Das muß jedoch als sehr zweifelhaft betrachtet werden. Zwar findet man an allen diesen Orten einen stark brachykephalen Typus, aber in vielen anderen Beziehungen weicht er von der Pamirrasse ab. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß ein so gut ausgestatteter Typus wie die Pamirrasse, nachdem er sein ursprüngliches Isolationsgebiet verlassen und sich in Gebiete verbreitete, die Evakuationsgebiete für mehrere Typen gewesen waren und noch sind, wieder solche Isolationsgebiete wie den Kaukasus, Tirol, die Schweiz und die Pyrenäen aufsuchen sollte. Es ist ja an und für sich nicht undenkbar, daß diese Gebirgsgebiete, welche gleichzeitig mit den asiatischen Gebirgsgebieten sich bildeten, ihre eigenen, speziellen Typen entwickelten. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Frage näher einzugehen. Ich will nur jedenfalls hervorheben, daß der armenische Typus so eigenartig ist, daß man ihn kaum als eine Variante der Pamirrasse bezeichnen kann. Es ist ebenso wahrscheinlich, daß er sein eigenes primäres Isolationsgebiet im Kaukasus hatte. Aber als sichere Abkömmlinge dieser Pamirrasse müssen dagegen sowohl die Kirgisen wie die Türken betrachtet werden. Diese Rasse hatte ein gewaltiges Evakuationsgebiet sowohl gegen Westen wie gegen Norden und Nordwesten zur Verfügung. Ihre charakteristischsten Züge sind: ein mittlerer Körperwuchs, schwarzes, straffes Haar, gelbe Hautfarbe, hochgradige Brachykephalie (Index 89—90), sehr breites Gesicht, stark vortretende Backenknochen, geradrückige, sehr stark hervortretende Stulpnase von mittlerer Breite (Index 65—70). Ihr fehlt die Mongolenfalte. Sie ist durch diese Merkmale leicht von jeder anderen Rasse zu unterscheiden.

6. Die afghanische Rasse hat ganz zweifellos ihre Eigentümlichkeiten im VIII. Isolationsgebiet entwickelt, welches vom Hindukusch im Norden und von den Solimansgebirgen im Osten begrenzt wird. Die Rasse, die sich in diesem Gebiete entwickelte, hat außerordentlich charakteristische Züge und übte zweifellos einen außerordentlich großen Einfluß auf die ganze Weltentwicklung aus. Ihre Züge sind überall, wo man auf sie stößt, leicht zu erkennen. Sie zeichnet sich nämlich durch den größten Wuchs von allen in Asien entwickelten Rassen aus. Sie hat einen sehr länglichen Kopf (Index 75), längliches Gesicht, hohe, hervortretende und sehr schmale Nase,



schwarzes, aber weiches Haar, oft leicht gewellt, „sonnenverbrannte“ Hautfarbe. Der höchste Winkel zwischen den hier genannten Gebirgsketten ist auch heute noch ein Ausstrahlungszentrum für die hier angeführten Eigenschaften. Das Entwicklungsgebiet des Typus ist sehr groß gewesen, aber er hatte auch einen starken Expansionsdrang. Nach Süden brach er in Indien ein, wo er bald zur herrschenden Schichte wurde und die Dravida verdrängte.

Er drang gegen Westen vor, wo er sich in Arabien vermutlich mit Abkömmlingen der melanodermen Rasse vermischte und etwas modifiziert wurde.

Dasselbe geschah vermutlich bei seinem weiteren Vordringen gegen Westen in Nordafrika, wo die äthiopische Rasse und die Berberasse weitere Verzweigungen der afghanischen Rasse darstellen. Durch Kleinasien drängte sie weiter gegen die Länder des Mittelmeeres vor, wo sie durch Kreuzung mit anderen Rassen mehr oder minder modifiziert wurde.

7. Das IX. Isolationsgebiet. Die eurasische Gebirgsaufaltung hat weiter westlich andere Isolationsgebiete hervorgebracht und dadurch zur Entwicklung anderer Rassen beigetragen.

Eine davon ist von so zweifellos asiatischem Ursprung, daß sie hier besprochen werden muß. Es ist dies die armenische Rasse (oder assyrische Rasse, wie sie von einzelnen genannt wird). RIPLEY vertrat zwar die Behauptung, daß sie nur eine Modifikation der Pamirrasse sei. Dies scheint aber doch eine kühne Behauptung. Sie weicht von dieser in einer ganzen Reihe von Beziehungen so stark ab, daß man nicht recht verstehen kann, worauf sich eine solche Behauptung gründet. Sie hat vor allem größeren Wuchs (166—169 cm). Das Haar ist wellig, lockig oder kraus. Besonders aber ist die Schädelform so eigentümlich, daß man sich dieselbe unmöglich als eine Variante der Kopfform der Pamirrasse vorstellen kann. Zwar sind beide hyperbrachykephal, aber das ist auch die einzige Übereinstimmung. Bei der armenischen Rasse ist es nicht so sehr die große Breite des Kopfes, welche die hochgradige Hyperbrachykephalie hervorbringt, sondern im Gegenteil die geringe Länge des Kopfes. Er ist gewissermaßen rückwärts schief abgeschnitten. Dazu kommt dann die außerordentlich charakteristische Nase mit sehr schmalem, langem, hohem, leicht konvexem Nasenrücken, während die Nasenspitze ziemlich plump ist.

Durch alle diese besonders charakteristischen Züge, so stark von denen der Pamirrasse abweichend, wird es unmöglich zu sagen, daß sie und die Pamirrasse Verzweigungen desselben Grundtypus sind. Sie kommt heute gewiß an keiner Stelle mehr rein vor. Sie findet sich über ganz Westasien verbreitet, aber je mehr man sich Armenien und dem Kaukasus nähert, um so häufiger tritt der Typus auf. Sie fand zwar im Kaukasus ein gutes Isolationsgebiet, aber ihr Evakuationsgebiet war der spezielle Wanderweg der afghanischen Rasse auf deren Zügen nach Europa. Deshalb konnte sie nie zu einer großen Rasse werden.

Ich habe im Vorhergehenden dargetan, daß das, was man Rassenmerkmale nennt, in Asien in einem eigentümlichen und charakteristischen Verhältnis zu den durch die großen Gebirgsketten gebildeten natürlichen

Gebieten dieses Weltteiles steht. Einzelne dieser Rassenmerkmale sind vollkommen auf ein einziges Gebiet begrenzt, andere auf mehrere. Zählt man die Rassenmerkmale zusammen, welche für die einzelnen Abschnitte charakteristisch sind, so wird man sehen, daß diese Rassenmerkmale das eine Mal einer einzigen Rasse angehören, zuweilen aber mehreren. Man erhält auf diese Weise eine Aufteilung Asiens auf gewisse „Rassen“-Gebiete.

Man wird sofort bemerken, daß diese zweierlei Art sind. Die eine Art zeichnet sich durch das Vorhandensein einer oder mehrerer, sehr primitiver Rassen aus. In diesen Gebieten findet man immer an der Seite der primitiven Rassen auch eine der Rassen der übrigen Gebiete in großer Anzahl vertreten, oft als herrschende Rasse. Aber das Entgegengesetzte ist nie der Fall: man findet die Niedere Rasse nicht außerhalb ihres speziellen Gebietes. Man findet keine Dravida in Afghanistan oder Aëta in China, es sei denn als Sklaven oder dergleichen.

Dies ist z. B. der Fall bei den Gebieten, welche ich als I, II und IV bezeichnete. In diesen Gebieten findet man die Niederen Rassen mehr oder weniger auf die wenig wohnlichen Gegenden, die Gebirge und dergleichen zurückgedrängt, oft in solchem Ausmaße, daß die fremde Rasse dem ganzen Gebiet ihren anthropologischen Charakter aufprägt. Aber die teilweise große Verbreitung dieser Niederen Rassen noch in unseren Tagen beweist hinreichend, daß dieses Gebiet einstens das ihre war. Um diesen Gebieten einen gemeinsamen Namen zu geben, will ich sie als Gebiete der zurückweichenden Rassen bezeichnen.

In den übrigen Gebieten ist der Zustand ein anderer. Hier fehlen die Niederen Rassen völlig. Und man kann auch in der Regel die betreffende Rasse weit außerhalb ihres eigentlichen anthropologischen Gebietes verfolgen. Sie hatte offenbar eine ganz außerordentliche Expansionsfähigkeit und einen ebensolchen Expansionstrieb. Das ist besonders der Fall bei Rassen, welche charakteristisch sind für die Gebiete III, V, VII und VIII. Aber wo immer man sie außerhalb ihres eigenen Ursprungsgebietes findet, kann man sie doch ohne Schwierigkeit in ihr ursprüngliches Gebiet zurückverfolgen.

Es erhebt sich da nun ganz natürlich die Frage: Wie geht es zu, daß jedes dieser verschiedenen Gebiete sein eigenes anthropologisches Gepräge erhielt. Ist der Mensch spontan in die verschiedenen Gebiete eingewandert? In einem solchen Falle wären zwei Möglichkeiten denkbar. Die eine ist, daß der Mensch in dem neuen Gebiete ein neues Gepräge angenommen hat. Die andere ist, daß Menschen verschiedener Typen (Rassen) in jedes einzelne der Gebiete gekommen sind, daß diese mit anderen Worten eine Art Kolonien sind, die sich dort bildeten. Die dritte Möglichkeit ist die, daß ein verhältnismäßig einheitlicher, jedenfalls nur wenig differenzierter Menschentypus in Asien lebte, bevor diese verschiedenen Gebiete durch große Naturumwälzungen geschaffen wurden.

Ich will nun untersuchen, was für jede einzelne dieser verschiedenen Möglichkeiten spricht. Die erste Möglichkeit, daß Menschen eines Typus in die verschiedenen Gebiete eingewandert und dort differenziert worden sein sollten, erscheint an und für sich als wenig wahrscheinlich.

Vorerst muß man ja daran erinnern, daß diese Wanderungen vor unendlich langen Zeiten vor sich gegangen sein müßten, als es den Menschen sehr schwer fiel, auch nur ganz kleine natürliche Hindernisse zu überwinden. Aber der tatsächliche Zustand ist ja der, daß es selbst für den heutigen Menschen mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, in diese nahezu unzugänglichen Gebirgsstriche einzudringen. Es würde auch sehr schwierig sein, sich zu erklären, warum einheitlich geartete Menschen dadurch, daß sie nach Afghanistan einwanderten, einen ganz anderen Typus angenommen haben sollten, als wenn sie in Indien einwanderten. Schließlich ist es auch klar, daß, wenn die Menschen von außen her in jedes der hier besprochenen Gebiete einwandern konnten, so mußten sie auch zwischen den verschiedenen Gebieten wandern können. Und damit würde wieder die erste Grundbedingung der Rassenbildung aufgehoben sein — die Isolierung nämlich. Ich komme somit zu dem Ergebnis, daß man mit voller Sicherheit die erste Möglichkeit ausschließen kann.

Die andere Möglichkeit ist die, daß man es hier mit einer Art prä-historischer Kolonisierung zu tun hat, daß, mit anderen Worten, die verschiedenen Rassen jede in ihr Gebiet gekommen wäre von dem einen oder dem anderen Mutterland. Auf eine ähnliche Weise wie, so wie wir es sehen, Nordamerika in unseren Tagen zum Teil mit Europäern, zum Teil mit Negern bevölkert wurde. Um eine solche Annahme auch nur zu gestatten, müßte man jedenfalls verlangen, daß für jedes einzelne Gebiet das Mutterland nachgewiesen werde. Aber selbst wenn ein solches Mutterland nachgewiesen werden könnte, schiene es doch ganz merkwürdig, daß dieses Mutterland sich in einer so auffallenden Weise ein bestimmtes Gebiet als Tochterkolonie sollte haben aussuchen können.

Nun steht aber die Sache so, daß wir nicht einmal für ein einziges dieser Gebiete ein Mutterland nachweisen können. Um mit den indischen Dravida zu beginnen, so sind dieselben so eigenartig, daß man auf der ganzen Erde keine andere Rasse nachweisen kann, von der sie abstammen könnten. Die meiste Ähnlichkeit haben sie wohl mit den afrikanischen Negern und den Australiern, aber der Unterschied ist doch zu groß, als daß wir uns eine der beiden als Mutterrasse der Dravida denken könnten. Wir können uns bestenfalls denken, daß alle drei gemeinsamer Abstammung sind. Wir könnten uns ja auf Grund ihrer nunmehrigen geographischen Verbreitung denken, daß sie nach Indien von einem südlicher gelegenen Punkte gekommen sein könnten. Dann ist es aber ganz sonderbar, daß sie ausschließlich nach Indien eingewandert sein sollten. Warum nicht auch nach Indochina oder Afghanistan?

Und gehen wir nun zum nächsten Gebiete über, so ist das Verhältnis dort so, daß wir dort mehrere Typen finden, welche alle zusammen so eigenartig sind, daß wir auf der ganzen Erde keine entsprechenden Typen finden. Ich erinnere an die Aëta auf den Philippinen, die Minkopis auf den Andamanen, die Semang und Besis auf Malakka usw.

Aber noch unmöglicher erweist sich der Gedanke, wenn man zum dritten Gebiet kommt, wo wir einen Typus mit mesokephaler Kopfform und



straffem, schwarzem Haar finden, der jetzt so zahlreich ist, daß er jedenfalls mehrere hundert Millionen Menschen zählt.

Oder ein Typus wie die schiefäugigen Kalmüken im fünften Gebiet. Man kann ja möglicherweise in Zweifel darüber sein, ob diese Schiefäugigkeit dem dritten oder dem fünften Gebiet angehört. Aber in einem dieser Gebiete hat sie jetzt ihre größte Verbreitung und wir finden sie auf keinem anderen Orte der Erde als dort, wo diese beiden Rassen sie hingebracht haben.

Mehr noch als für irgendein anderes Gebiet gilt dies von dem der Pamirrasse. Es ist das typische Ausstrahlungszentrum für die Hyperbrachykephalie. Etwas Entsprechendes findet sich auf der ganzen Erde nicht.

Und wenn ich so endlich zur afghanischen Rasse komme, so werden gegenwärtig ihre Züge ganz gewiß in ganz Südeuropa und über große Teile Nordafrikas und Westasiens wiedergefunden. Aber nirgends ist sie so rein wie in Afghanistan selbst. Je mehr man sich von dort entfernt, um so verwischt, mit anderen Zügen vermischter wird sie.

Ich glaube somit, daß man mit großer Sicherheit die Möglichkeit ausschließen kann, hier in diesen verschiedenen anthropologischen Gebieten in Asien sekundäre Kolonisationsgebiete vor sich zu haben. Die Typen sind besonders kennzeichnend jeder für sein Gebiet, und müssen innerhalb der Gebiete selbst entstanden sein.

Es bleibt da nun nur die dritte Möglichkeit über, die, daß ein verhältnismäßig einheitlicher, jedenfalls nur wenig differenzierter Menschentypus in diesen Teilen Asiens lebte, bevor diese Gebiete selbst durch Naturumwälzungen geschaffen wurden. In Wirklichkeit ist dies auch die einzige denkbare Möglichkeit. Es bleibt uns der Verstand stehen, wenn wir versuchen wollen, uns zu erklären, wie ganz primitive Menschen in die innersten Teile Asiens eingedrungen sein könnten. Sie müssen dorthin gekommen sein, bevor irgendeine wesentliche Differenzierung eingetreten war.

So ergibt sich also als einzige logische Schlussfolgerung aus alldem, daß die eurasische Gebirgsaufaltung erfolgte, nachdem sich die Menschen über Asien verbreitet hatten. Die Menschheit wäre also in einem solchen Falle älter als der Himalaya, Kün-Lün, Tian-Schan, Hindukusch usw.

Ist es nun möglich, sich irgendeine begründete Meinung darüber zu bilden, wann diese Gebirge gebildet wurden? TH. ARLDT, den man wohl als einen der hervorragendsten Forscher auf diesem Gebiete bezeichnen kann, behauptet, daß die wesentliche Auffaltung in die mit dem Miozän beginnende Periode fällt. In dieser Periode ging jedenfalls das Wesentlichste der Faltenbildung, die uns hier interessiert, vor sich. Der westlichste Teil der eurasischen Gebirgsfalte (die Pyrenäen) war bereits im Oligozän eine abgeschlossene Bildung. Im Miozän wurden die folgenden Teile gebildet:

1. Der dinarisch-taurische Bogen.
2. Der iranische Bogen.
3. Der Himalaya-Bogen.

4. Der birmanisch-sundanesische Bogen.
5. Der nordiranische Bogen.
6. Der Kaukasus-Balkan-Bogen.
7. Der Kien-Lün-Tsinling-Bogen.
8. Der Tian-Schan-Bogen.
9. Der siamesisch-annamesische Bogen.

Mit anderen Worten heißt das, daß alle die von mir in dieser Abhandlung beschriebenen anthropologischen Gebiete während des Miozäns gebildet wurden. Ist es nun denkbar, daß die Menschen schon zu dieser Zeit sich über dieses Gebiet ausgebreitet haben könnten?

Aus dem von mir im zweiten Abschnitt dieser Abhandlung Hervorgehobenen geht hervor, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Damit wurde aber auch aller Wahrscheinlichkeit nach die Rassenbildung abgeschlossen. Die Menschen haben alle isolationsbewirkenden Hindernisse überwunden, und deshalb werden keine neuen Rassen mehr gebildet.

Das von mir mit Bezug auf die Menschenrassen Vorgebrachte kann ich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Es gibt keine ununterbrochen zusammenhängende Verbindung zwischen den verschiedenen Menschenrassen. Sie unterscheiden sich von einander nicht nur in einer oder zwei Beziehungen, sondern in zahlreichen Beziehungen.

2. Die Rassenbildung scheint ruckweise vor sich gegangen zu sein, nachdem unter den heute lebenden Rassen mehrere Schichten unterschieden werden können: eine Pygmäenschichte, eine Niedere Schichte und eine Höhere Schichte.

3. Es gibt zurzeit nur fünf Niedere Rassen; sie sind im Gegensatz zu den Höheren Rassen im Besitz einer Reihe primitiver Züge, sind aber dagegen untereinander von Grund aus verschieden.

4. Ihr gegenwärtiges Verbreitungsgebiet ergibt sich aus Abb. 4. Sie finden sich gegenwärtig nirgends anders auf Erden. Wenn sie ihre Sonderzüge nicht dort entwickelt haben, wo man sie jetzt findet, muß ihr ursprüngliches Heim entweder ganz verwischt oder verschwunden sein.

5. Auf Grund der außerordentlich großen Anzahl von Sondermerkmalen, welche jede Rasse besitzt, müssen sie notwendigerweise in einer sehr lange dauernden Isolierung gelebt haben.

6. Man muß bis zum Oligozän zurückgehen, um entsprechende Isolationsgebiete zu finden.

7. Tut man dies, dann werden auch viele sonst ganz unerklärliche Phänomene der Rassenbildung leicht verständlich.

8. Die eigentümliche Beschränkung der austronesischen Rasse gerade auf jenes Gebiet, welches während des Oligozäns einen einheitlichen Kontinent bildete. Ebenso die spätere Spezialisierung derselben, nachdem der Kontinent in kleinerem Teile aufgebrochen worden war. Ebenso ihre scharfen Grenzen gegen Norden und Osten.

9. Ebenso erlangen wir volle Klarheit darüber, weshalb einheitlich geartete Indonesier sich im ganzen Malayischen Archipel finden. Besonders

auch über den eigenartigen Umstand, daß der Typus über die breiten Meeresstrecken zwischen den Inseln des Malayischen Archipels gelangte, nicht aber über den viel schmäleren Sund zwischen den Molukken und Neuguinea.

10. Ferner wird man dadurch das Vorkommen von Pygmäen auf einzelnen Inselgruppen Malaysiens verstehen. Während des Oligozäns war Malaysia eine von Pygmäen bewohnte Inselgruppe. Während des Pliozäns wurde ganz Malaysia zu einer Halbinsel. Der Festlandstypus breitete sich über die ganze Halbinsel aus und die Pygmäen wurden zurückgedrängt. Während des Quartärs hob sich das Land und die alten Inseln entstanden wieder, aber mit einer einheitlichen Bevölkerung, der dann nicht mehr Zeit genug zu einer neuen Rassenbildung gegeben war.

11. Schließlich gelangen wir auch zu einem vollen Verständnis dafür, warum der Unterschied zwischen den Eingebornen Malaysiens, des Japanischen Archipels, Nordasiens, der Nordpolargebiete und Amerikas so gering ist. Es beruht einzig darauf, daß diese Gebiete alle während des Oligozäns und lange noch weiter einen Kontinent bildeten, bewohnt von ganz einheitlich gearteten Menschen.

12. Die dritte Schichte in der Rassenbildung wird von den Höheren Rassen dargestellt. Diese schulden ihre Entstehung den durch die eurasische Gebirgsfalte gebildeten Isolationsgebieten.

13. Die dadurch gebildeten Rassen sind: Die mongolische, die turkotatarische, die nordische, die armenische und die afghanische.

#### Literatur.

1. ALVERDES FRIEDRICH, Dr.: Rassen und Artbildung. Berlin 1921.
2. ARLDT TH.: Die Stammesgeschichte der Primaten und die Entwicklung der Menschenrassen.
3. — Die Entwicklung der Kontinente. Leipzig 1907.
4. BAEZ E.: Die Riu-Kiu-Insulaner, die Aino und andere kaukasierähnliche Reste in Ostasien. Berlin 1911.
5. BEAN R.: Philippine Types. American Anthropologist 1910, No. 3.
6. BIJLMER H. J. T.: Anthropological results of the Dutch scientific Central New Guinea expedition. Leiden 1922.
7. BUSCHAN GEORG, Dr.: Illustrierte Völkerkunde, Bd. 1, Stuttgart 1922; Bd. 2, Stuttgart 1923.
8. — Menschenkunde. Stuttgart 1909.
9. CUNNINGHAM D.: The evolution of the eyebrow region of the forehead with special reference to the excessive supraorbital development in the Neandertal race in Transactions Royal Society of Edinburgh 1908.
10. DARWIN CHARLES: The decent of Man. 1871.
11. DENNIKER J.: The races of Man. London 1899.
12. DONNER KAI: Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken. 1919.
13. DÜBEN G. v.: Cramia Lapponica. Stockholm 1910.
14. EHRENREICH PAUL, Dr.: Anthropologische Studien über die Urbewohner Brasiliens. Braunschweig 1897.
15. EICKSTEDT, Dr. Freih. v.: Rassenelemente der Sikh. Berlin 1921.
16. FISCHER E.: Die Rehoboter Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen. Jena 1913.
17. — Das Problem der Rassenkreuzung beim Menschen. Freiburg 1914.
18. GRANT MADISON: The Passing of the grate Race. New York 1918.
19. GIUFFRIDA-RUGGERI: Homo sapiens. Wien 1913.
20. HADDON A. C.: New Guinea Pygmies. Nature 1910.
21. — The Study of Man. London 1908.



22. HADDON A. C.: *The Wanderings of Peoples*. Cambridge 1911.
23. HAECKEL E.: *Über den Ursprung des Menschen*. Leipzig 1911.
24. — *Anthropogenie*. 1902.
25. — *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Berlin 1889.
26. HAGEN B., Dr.: *Die Orang-Kubu auf Sumatra*. Frankfurt a. M. 1903.
27. HILDEN KAARLO: *Anthropologische Untersuchungen über die Eingebornen des russischen Altai*. Helsingfors 1920.
28. HOERNES M.: *Natur und Urgeschichte des Menschen*. Wien 1909.
29. HEINE-GELDERN ROBERT, Dr.: *Gibt es eine austroasiatische Rasse?*
30. HRDLÍČKA ALES.: *Physical Anthropology*. Philadelphia 1919.
31. IWANOVSKI ALEXIS: *Zur Anthropologie der Mongolen*. Arch. f. Anthropol. 1897.
32. KEITH ARTUR: *The Antiquity of Man*. London.
33. KOGANEI: *Beiträge zur Anthropologie der Aino*.
34. KLAATSCH H.: *Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechts in Weltall und Menschheit*. 2. Bonn 1912.
35. — *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*. Jena 1911.
36. KEANE A. H.: *Man, Past and Present*. Cambridge 1920.
37. KOLLMANN J.: *Neue Gedanken über das alte Problem von der Abstammung des Menschen*. Globus 1905, p. 140.
38. — *Die Pygmaen und ihre systematische Stellung innerhalb des Menschengeschlechts*. Basel 1920.
39. KOHLBRUGGE: *Die morphologische Abstammung des Menschen*. Stuttgart 1907.
40. LAMPERT KURT: *Die Völker der Erde*. Stuttgart 1909.
41. LUSCHAN V. J.: *Pygmaen und Buschmänner*. Zeitschr. f. Ethnol. 1914.
42. LUSCHAN FELIX v.: *Hamitische Typen*. Hamburg 1912.
43. MACIVER D. R.: *The earliest inhabitants of Abydos*. Oxford 1901.
44. MARTIN RUDOLF: *Lehrbuch der Anthropologie*. Jena 1914.
45. — *Die Inlandsstämme der Malaiischen Halbinsel*. Jena 1905.
46. NEUHAUSS A.: *Über die Pygmaen in Deutsch-Neuguinea und über das Haar der Papuas*. Zeitschr. f. Ethnol. 1911.
47. NIEUWENHUIS: *Anthropometrische Untersuchungen bei den Dajak*. Haarlem 1903, Berlin 1915.
48. PÖCH R.: *Die Stellung der Buschmannrasse unter den übrigen Menschenrassen*. 1911.
49. — *Studien an Eingebornen von Neusüdwest und an australischen Schädeln*. München 1915.
50. — *Ein Tasmanierschädel im k. k. Hofmuseum*. Wien 1916.
51. RATZEL FR.: *Der Ursprung und die Wanderungen der Völker*. Leipzig 1900.
52. RANKE J.: *Der Mensch*. Leipzig 1912.
53. RAWLIN C. G.: *The Land of the New Guinea Pygmies*. 1913.
54. RIPLEY WILLIAM: *The races of Europe*. London 1900.
55. SARASIN PAUL und FRITZ: *Ergebnisse. Naturwissenschaftliche Forschungen auf Ceylon*. Wiesbaden 1892—1893.
56. SARASIN F.: *Die Varietäten des Menschen auf Celebes*. 1902.  
Versuch einer Anthropologie der Insel Celebes. Wiesbaden 1905—1906.
57. — *Über die genetischen Beziehungen der lebenden Hominiden*. Schafhausen 1921.
58. — *Anthropologie der Neukaledonier und Loyalty-Insulaner*. Berlin 1916—1921.
59. SCHLAGINHÄUFEN O.: *Reisen und Forschungen in der melanesischen Südsee*. Wien 1920.
60. — *Pygmaenrassen und Pygmaenfrage*. Zürich 1916.
61. SCHMIDT EMIL: *Prähistorische Pygmaen*. Globus 1905, I, p. 309.
62. — *Die Größe der Zwerge und der sogenannten Zwergvölker*. Globus 1905.
63. SCHMIDT W., P.: *Die Mon-Khmer-Völker*. Braunschweig 1906.
64. — *Die Stellung der Pygmaenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1910.
65. SCHWALBE G.: *Studien zur Vorgeschichte des Menschen*. Stuttgart 1906.
66. — *Die Hautfarbe des Menschen*. Wien 1904.
67. — *Zur Frage der Abstammung des Menschen*. Globus 1906, I, p. 159.
68. — *Die Vorgeschichte des Menschen*. Braunschweig 1904.
69. SELIGMANN C. G.: *The Veddas*. Cambridge University Press.

70. SELIGMANN C. G.: A classification of the Natives of British New Guinea. Journ. Anthropol. Instit. of Gr. Britain and Ireland.
71. SEMON RICHARD: Das Problem der Vererbung erworbener Eigenschaften. Leipzig 1912.
72. SERGI G.: Die Menschenvarietäten in Melanesien. Arch. f. Anthropol. 1892—1893.
73. — Europa. Leipzig 1912.
74. — Ursprung und Verbreitung des Mittelländischen Stammes.
75. SOKOLOWSKY ALEX.: Menschenkunde. Berlin 1908.
76. STRATZ C. H.: Naturgeschichte des Menschen. Stuttgart 1904.
77. THURSTON E.: Castes and Tribes of Southern India. 1909.
78. THURNWALD R.: Im Bismarck-Archipel und auf den Salomon-Inseln. Zeitschr. f. Ethnol. 1910.
79. VOLTZ: Anthropologie der Südsee. Arch. f. Anthropol. 1895.
80. WAGNER MORITZ: Die Entstehung der Arten durch räumliche Sonderung. Basel 1889.
81. WEGENER A.: Die Entstehung der Kontinente und Ozeane. Braunschweig 1922.
82. WEISMANN, Prof.: Deszendenztheorie. 1902.
83. — Vorträge über Deszendenztheorie. Jena 1913.
84. WEULE KARL: Leitfaden der Völkerkunde. Leipzig 1912.
85. WOLLASTON A. F. R.: Pygmies and Papuans. 1912.
86. WOOD-JONES F.: Arboreal Man. London 1918.
87. ZWAAN KLEIWEG DE: Anthropologische Untersuchungen über die Niasser. Haag 1914.
88. — Physical Anthropology in the Indian Archipelago and adjacent regions. Amsterdam 1923.



# Contributions à l'étude des Populations *Dioy* du *Lang Long*<sup>1</sup> (Prov. *Kouy Tcheou* méridional, Chine).

Par le P. DENIS DOUTRELIGNE, Miss. apost., *Lang Long* (*Kouy Tcheou*).

## Table des matières.

### Avertissement.

- I° Le chapitre 116 du *Che Ki* de *Se Ma Tsien*.
- II° Géographie antique.
- III° Histoire de ces pays du *Kouy Tcheou* méridional avant l'ère chrétienne.
- IV° Les quelques races du *Kouy Tcheou* méridional et les *Dioy*.
- V° Le *Dioy* contemporain (notes prises sur le vif).
  - 1° Les *Dioy* et l'art.
  - 2° Le mariage chez les *Dioy*.
  - 3° Notes sur le langage (suite). Comment ils écrivent leurs récits. — Quelques mots sur la construction des vers ou phrases poétiques.
  - 4° Aperçu sommaire sur le sens religieux chez les *Dioy* suivi de
    - a) le poème de *Han Ouang* et *Chou Ouang* donnant l'histoire des origines d'après les *Dioy*, etc. . . .
    - b) le déluge,
    - c) *Ao Kin* dans la lune.

**Avertissement.** — Dans un premier article (t. XVIII—XIX) j'avais présenté aux lecteurs de l'«*Anthropos*» quelques notes sur le langage des *Dioy* du *Kouy Tcheou* méridional. Elles sont loin d'être complètes, aussi annonçais-je que la suite paraîtrait bientôt. Cette suite, là voici, mais en partie seulement. Avant de causer des poèmes, coutumes, j'ai cru bon dans l'intérêt de ces recherches de faire connaître ce que les documents chinois pouvaient nous offrir sur l'histoire ancienne de ces pays, période d'avant l'ère chrétienne. La géographie et l'histoire nous fourniront elles aussi plus d'un point de repère. De concert avec les notes linguistiques, elles nous conduiront dans plus d'un dédale qui ont présidé ou président encore à la conglomération de ces races.

En tête de ces données se trouve une traduction du chapitre 116 de l'histoire rédigée par *Se Ma Tsien* avant l'ère chrétienne (145—80 av. J.-C.). C'est là un document de toute première importance pour le travail auquel nous nous sommes livrés. Il est d'un maniement assez difficile et les auteurs chinois ont en tiré les opinions les plus contradictoires. Ce chapitre traite exclusivement des indigènes du Sud-Ouest de la Chine d'alors, c'est-à-dire du Sud-Ouest de la sphère d'influence des dynasties des *Tsin* et des *Han* (221 av. J.-C. à 265 av. J.-C.).

Beaucoup d'auteurs traduisent: *Si Nam I*, 西南夷 par: barbares du Sud-Ouest. Dans la pensée chinoise le terme a un sens péjoratif; en somme a-t-il une autre signification que «indigène ou aborigène»? et le mot *Miao* veut-il ou voulait-il dire autrefois plus que «attaché à la glèbe»? Voyons donc ce que nous dit de ces aborigènes l'antique historien des *Tsin* et des *Han*.

<sup>1</sup> *Lang Long*, nom actuel de *Hin Y Foù*, *Kouy Tcheou* méridional. Suite de l'article paru dans «*Anthropos*», XVIII—XIX (1923—1924), p. 329—385.



N'ayant ici dans la brousse de *Lan Long* que les annales du *Koui Tcheou* et du *Iun Nan* à ma disposition, il restera forcément des desiderata. Les bibliothèques sont loin et la bourse de missionnaire a des limites.

## Le Chapitre 116 du *Che Ky* 史記 de *Se Ma Tsien* 148—80 av. J.-C. Les *Si Nan I* 西南夷.

Le Chapitre du *Che Ki* sur les *Si Nan I* 西南夷.

Parmi les chefs du *Si Nan I* celui de *Ié Lang*<sup>2</sup> est le plus grand. A l'Ouest de ce pays dans la région de *Mi Mo*<sup>3</sup> c'est celui de *Tsien*<sup>4</sup> qui est le plus important. Vers le Nord en partant de *Tien*, des princes qui se trouvent dans ce pays, *Kiong*<sup>5</sup> est le plus grand. Tous les gens de ce pays se nouent les cheveux en marteau, cultivent les rizières et se rassemblent dans des bourgs retranchés.

A l'Ouest en partant de *Tong Che*<sup>6</sup> vers le Nord-Est, on arrive à *le lu*<sup>7</sup> dont les noms sont encore *Soui* et *Kouen Min*<sup>8</sup>. Les gens de ces pays se tressent la chevelure suivant leur bétail, n'ont pas de demeure fixe, c'est un pays qui n'a pas de *Kuin Tchong* sur une étendue de mille lis. De *Soui*<sup>8</sup> vers le Nord-Est, les nomades et le pays de *Tcha*<sup>9</sup> sont les plus importants parmi ces peuplades. De *Tcha* vers le Nord-Est, c'est le *Jan Mang*<sup>10</sup> qui est le plus grand. Ils sont nomades. A l'Ouest de *Chou*<sup>11</sup> en partant de *Jan Mang* vers le Nord-Ouest parmi les chefs indigènes, c'est celui de *Pe Ma*<sup>12</sup> qui est le plus grand<sup>13</sup>. Toutes ces populations forment les *Man I* de Sud-Ouest de *Pa* et de *Chou*, autrement dits les *Si Nan I*. Au début du règne du roi *Oui*<sup>14</sup> de *Tchou*<sup>15</sup>, ce roi envoya le général *Tchouang Kiao*<sup>16</sup> avec une armée pour explorer le haut fleuve<sup>15</sup> et occuper l'Ouest des pays *Chou*, *Pa* et *Kien Tchong*<sup>17</sup>. *Tchouang Kiao* était un descendant du roi *Tchouang*

<sup>2</sup> 夜郎 *Iě Lâng.*

<sup>3</sup> 靡莫 *Mi Mo.*

<sup>4</sup> 滇 *Tien.*

<sup>5</sup> 邛 *K'iong.*

<sup>6</sup> 同師 *T'óng Chē.*

<sup>7</sup> 牂榆 *Yě lu.*

<sup>8</sup> 嵩昆明 *Soui, Kouen Min.*

<sup>9</sup> 笮 *Tcha.*

<sup>10</sup> 冉駹 *Jân Mang.*

<sup>11</sup> 蜀 *Chou.*

<sup>12</sup> 白馬 *Pě Mâ.*

<sup>13</sup> Tous ces noms de villes de régions anciennes ont été placés sur la carte ci-jointe. Il se peut qu'il y ait des erreurs. En mettant tel nom à tel point géographique, prière de n'y voir qu'une opinion personnelle. — J'ai essayé de traduire le chapitre 116 du *Che Ky* de *Se Ma Tsien* comme préface à ce petit travail, parce qu'il parle des faits de cette époque, et de la géographie de ces anciens pays. — Je n'ai pu identifier *Tong Che* 同師.

<sup>14</sup> 威王 *Oui Ouang.*

<sup>15</sup> 楚 *Tch'ou.*

<sup>16</sup> 莊蹻 *Tchouang Kiao = Haut Pleure = Yang Tse Kiang.*

<sup>17</sup> 蜀巴黔中 *Chou, Pa, Kien Tchong.*

Anthropos XXI. 1926.

et *Tchou*<sup>18</sup> et par conséquent était un *Miao*. *Tchouang Kiao* arriva au lac *Tien*<sup>19</sup> qui a 300 lis carrés. Le pays y est plat et les terres grasses. Il parcourut des milliers de lis dans les environs et put soumettre les populations. Il voulait rendre compte de son expédition à son roi, mais les routes de *Pa* et de *Kien Tchong* étaient interceptées par *Tsin*<sup>20</sup> qui s'était emparé de *Chou Pa* et *Kien Tchong*<sup>21</sup>. Il retourna vers les rois qu'il avait soumis, se fit à leurs coutumes et devint leur chef. Sous les *Tsin* on construisit une des routes de cinq pieds de large.

Il y avait plus de dix ans que des officiers chinois avaient été établis dans ces pays quand *Tsin* les anéantit et les *Han* en arrivèrent à supprimer ces petits royaumes pour en faire le district de *Chou*. Les gens de *Chou* et de *Pa*, qui se trouvaient sur les limites de ces pays, allaient furtivement faire le commerce et prenaient les chevaux de *Tcha*, les enfants et les bœufs poilus de *Pe*<sup>22</sup>, ce qui leur fut une source de richesses.

*Kien luen Lou Nien*. *Ouang Kouï*<sup>23</sup> attaqua les *Tong lue*<sup>24</sup>, qui coupèrent la tête à leur roi et l'apportèrent à *Ouang Kouï*. Ce général envoya alors *Tang Mong*<sup>25</sup>, officier à *Po lang*<sup>26</sup>, espionner le *Nan lue*<sup>27</sup>. Celui-ci remarqua et mangea dans ce pays des sucreries faites avec l'*Hovenia dulcis*. Il en demanda l'origine. On lui répondit: «Du Nord-Ouest par le fleuve *Tsang Ko*<sup>28</sup> qui à *Canton*<sup>29</sup> a quelques lis de large. *Tang Mong* retourna à la capitale et interrogea les commerçants de *Chou* qui lui répondirent que le pays de *Chou* produisait en quantité ces sucreries et que c'était sans doute sur le marché de *le Lang* qu'elles étaient vendues. *le Lang* n'était pas loin du fleuve *Tsang Ko*, qui là avait une centaine de mètres de largeur. Ces marchandises prenaient la route de ce fleuve. Par des riches cadeaux le *Nan lue* attirait *le Lang* à se mettre sous sa juridiction et même les pays qui sont à l'ouest jusque *Tong Che*. Mais on ne pouvait y envoyer des ambassadeurs ou les soumettre. *Mong* envoya un rapport à l'empereur disant: Les *Nan lue*, pour cacher leur jeu, se disent soumis, emploient les drapeaux et les voitures de l'Empire. Ce pays s'étend à l'Est et à l'Ouest sur une

<sup>18</sup> 楚莊王 *Tch'ou Tchouang ouang*.

<sup>19</sup> 滇池 *Tien Tché*.

<sup>20</sup> 秦 *T'sin*.

<sup>21</sup> Déjà en 299 *Houai-Ouang* 懷王 de *Tch'ou* pris en embuscade par les troupes de *Ts'ing* préféra rester prisonnier que de céder ces deux pays. En 280 *Ts'ing* attaque le successeur de *Houai Ouang*, *K'in Siang Ouang* et envoie le général *Se Mâ Tso* 司馬錯 qui s'empare de la contrée de *K'ien Tchong* 黔中. C'était la 27<sup>e</sup> année du règne de *Tchao Siang* 昭襄 de *T'sin* et la 19<sup>e</sup> *K'in Siang* de *Tch'ou*.

<sup>22</sup> 獐 *P'è*.

<sup>23</sup> 王恢 *Ouang Kouï*.

<sup>24</sup> 東越 *Tong Yue*.

<sup>25</sup> 唐蒙 *Tang Mong*.

<sup>26</sup> 番禺 *Pan Yang*.

<sup>27</sup> 南越 *Nan Yue*.

<sup>28</sup> 牂柯 *Tsang Ko*.

<sup>29</sup> 番禺 *Pan Yu*.

étendue de plus de 10.000 lis. Le chef a le nom de suzerain, mais en réalité il est chef indépendant dans tout son territoire. La route de *Tchang Cha* et *Iu Tchen*, route par voie d'eau, présente de nombreux obstacles et est difficile à suivre. Justement je viens d'apprendre que le *le Lang* peut fournir plus de 10.000 soldats. A prendre la route du fleuve *Tsaug Ko*, les *Iue* ne s'en douteront pas; c'est donc un bon moyen de s'emparer précipitamment de leur pays. En partant d'ici, du pays de *Han*, l'on passe par *Pa* et *Chou* pour traverser le *le Lang*, où l'on établirait facilement des officiers gouverneurs. L'empereur accepta la proposition, nomma *Tang Mong Tchong Lang*<sup>30</sup> et lui fournit 1000 soldats, ce qui faisait une troupe de plus de 10.000 hommes avec les suivants et les aides. Il partit de *Pa*, traversa *Chou* et les passes du pays de *Tcha*<sup>31</sup>. Il entra dans le *le Lang*. Le chef du *le Lang*, *To Tong*<sup>32</sup>, se laissa prendre aux riches cadeaux de *Mong* qui tant par ses paroles, que par son influence et ses menaces, parvint à obtenir un contrat qui plaçait des officiers chinois en ces pays, le fils de *To Tong* était désigné comme *Lin*<sup>33</sup>. Les petites villes voisines du *le Lang*, convoitant les cadeaux somptueux des Chinois de *Han*, se laissèrent amadouer et nulle d'entre elles ne pensait que ces générosités pussent cacher quelque dommage futur. Ces villes acceptèrent les contrats de *Tang Mong*, qui put annoncer à l'empereur les succès de son entreprise. La cour fit aussitôt établir la commanderie de *Kien Oui*<sup>34</sup> et expédia des militaires de *Pa* et de *Chou* pour construire et organiser la route de *P'e* jusqu'au fleuve *Tsang Ko*. Un habitant de *Chou* *Se Ma lu* dit que chez les *Si I*<sup>35</sup> de *Tcha* et de *Kiong* on pouvait établir une commanderie. Il fut délégué comme *Tchong Lang* pour leur signifier à tous de s'exécuter comme les précédents *Nan I*. *Se Ma lou*<sup>36</sup> fit de tous ces pays un *Tou Oui*<sup>37</sup> et plus de dix *Hien*, qui relevaient de *Chou*. L'Ouest de *Chou* communiqua dès lors avec la route de *Si Nan I*. Les soldats se passaient les vivres d'étape en étape depuis plusieurs années et la route n'était pas ouverte. Ils étaient fatigués, un grand nombre mourait de faim ou des miasmes de l'humidité. Les *Si Nan I* se révoltaient de temps à autre, il fallait les soumettre. Somme toute, c'était beaucoup de dépenses pour peu de résultat. L'empereur était perplexe. Il envoya *Kong Sen*<sup>38</sup>. *Kong Sen Hong* se rendit sur les lieux et répondit: «La chose n'est pas commode.» *Kong* était censeur impérial. Dans le Nord de l'Empire, on bâtissait alors la grande muraille pour barrer la route de *Houang Ho* aux *Hiong Nou*. A cause de de tout cela il vaut mieux remettre à plus tard de s'occuper de contrariétés

<sup>30</sup> 中郎 *Tchong Lang*.

<sup>31</sup> 狹 *Tcha*.

<sup>32</sup> 多同 *To Tong*.

<sup>33</sup> 令 *Lin*.

<sup>34</sup> 犍爲 *Kien Oui*.

<sup>35</sup> 西夷 *Si I*.

<sup>36</sup> 司馬相如 *Sē mà sianj jou*.

<sup>37</sup> 都尉 *Tou Oui*.

<sup>38</sup> 公孫 *Kong Sen*. *Hiong Nou* = les Huns.



qu'apportent les *Si Nan I* et réunir toutes les forces du côté des *Hiong Nou*<sup>39</sup>. L'empereur retarda l'affaire des *Si I* et ne laissa que les deux *Hien* de *Si Nan* et de *le Lang* en un *Tou Oui* (ou cercle militaire). Dans le *Kien Oui* les officiers goutaient leur initiative.

*Iuen Cheou Iuen Nien*<sup>40</sup>, le marquis de *Po Ouang*<sup>41</sup>, *Tchang Kien*<sup>42</sup>, envoyé en *Bactriane*<sup>43</sup> fit donner cette nouvelle: Tandisqu'il était dans le *Ta Hia*, il remarqua des toiles de *Chou* et des cannes de *Kiong*. A ses questions sur la provenance de ces marchandises, on lui répondit qu'elles étaient arrivées du Sud-Est, du *Chen Tou Koue*<sup>44</sup>; à quelques dix mille lis se trouvaient les marchés des gens de *Chou* et à l'Ouest de *Tcha* à deux mille lis se trouvait le *Chen Tou Koue*. *Kien*, de plus, par des paroles tout à fait persuasives faisait comprendre qu'à l'Ouest de *Han* se trouvait le *Ta Hia* qui aimait le *Tchong Koue* et détestait les *Hiong Nou* qui barraient les routes. Si *Chou* communiquait avec le royaume de *Chen Tou* on n'en retirerait que des avantages et aucun inconvénient. Le Fils du Ciel ordonna alors à *Ouang Jan lu*, *Pe Tse*, *Tchan Lu*<sup>45</sup>, gens de *Iue*, au nombre de plus de dix, de dépasser les frontières des *Si I* vers l'Ouest et y demander le *Chen Tou*. Arrivés à *Tien* le roi *Tchang Kiang*<sup>46</sup> les fit attendre plus de quatre ans et le *Konen Min* resta fermé. Ils ne purent communiquer avec le *Chen Tou*. Le roi *Tchang Kiang* leur posa cette question: «A *Han*, qui est aussi puissant que moi, ou aussi puissant que le roi de *le Lang*?» En effet, les toutes ne communiquaient pas jusque dans ces pays et chacun d'eux se faisait un royaume. Ce roi ne connaissait pas la puissance des *Han*. Les délégués s'en revinrent, avec force paroles ils montrèrent que ces royaumes étant grands et qu'il fallait les soumettre. L'empereur se rendit à cette invitation.

Le *Nan Yue* s'étant révolté, l'empereur y envoya le marquis *Che Gni*. Comme le *Kien Oui* y envoyait des soldats pris sur place, le roi du *Tsie Lan*<sup>47</sup> craignit de devoir partir au loin et eut peur que les voisins ne vissent enlever les vieillards et les faibles de son pays; il se lia avec les autres du pays qui se révoltèrent. Ils massacrèrent les légats de l'empire et le commandant de *Kien Oui*. Dès lors *Han* envoya les scélérats de *Pa* et de *Chou* qui étaient allés combattre le *Nan Iue* (les soldats du *Kiao Oui*). Ils n'avaient pas eu besoin de descendre (parce qu'arrivés après la bataille). *Han* à leur retour les envoya battre le *Teou Lan* (*Tsie Lan*). Ils l'exterminèrent. Le *Tsie Lan* avait barré la route de *Tien*. (?) *Tsie Lan* fut pacifié, les *Nan I* le furent aussitôt, et la commanderie de *Tsang Ko* fut créée. Le marquis de *le Lang*, qui avait

<sup>39</sup> Voici Note 38, p. 465.

<sup>40</sup> 元狩元年 *Yuen cheou Yuen Nien*.

<sup>41</sup> 博望 *Po Ouang*.

<sup>42</sup> 張騫 *Tchang Klen* célèbre explorateur officiel chinois.

<sup>43</sup> 大夏 *Ta Hia* (*Bactriane*).

<sup>44</sup> 身毒國 *Chen Tou Koué*, Inde.

<sup>45</sup> 王然于柏始昌呂 *Ouang Jan In, Pe Che, Tchang Lu*, tous gens de *Yué*.

<sup>46</sup> 曩羌 *Tchang Kiang*.

<sup>47</sup> Voir chapitre suivant, le *Tsié Lan*.

commencé à s'appuyer sur le *Nan Iue*, dut se soumettre après la défaite de ce royaume. Il se présenta à la cour impériale qui le fit Roi. Après la défaite des *Nan Iue* et l'anéantissement de *Tsie Lan*, de *Kiong*, le meurtre de *Tcha*, *Jan Mang* et autres prirent peur et demandèrent à faire leur soumission. Les *Han* firent de *Kiong* la commanderie de *Iue Soui*, de *Tcha* la commanderie de *Tchen Li*, de *Jan Pang* la commanderie de *Ouen Chan*; et à l'Ouest de *Kouang Han* et de *Pe Ma* la commanderie de *Ou Tou*. L'empereur envoya *Ouang Jan lu* à *Tien* et lui fit dire: *Nan Iue* est défait, les *Nan I* sont exterminés. Tu n'as plus qu'une chose à faire: venir à la cour te soumettre. Les populations de *Tien* au nombre de quelques dix mille hommes et leurs voisins du Nord-Est, les *Mi Mo* et *Lao Tsin*, tous de même *Siu*<sup>48</sup>, s'entendirent et ne voulurent point obéir, et ils offensèrent même le délégué militaire des *Han*.

*Iuen Fong Eul Nien*. Le Fils du Ciel expédia des soldats de *Pa* et de *Chou* battre et anéantir les *Lao Tsin* et *Mi Mo*. Les soldats vinrent près de *Tien* et comme le roi de ce pays avait montré de bonnes intentions dès le début, son pays ne fut pas ravagé. Comme le roi de *Tien* n'avait pas été maltraité, les *Si Nan I* vinrent faire leur soumission et demandèrent des officiers chinois. Leur pays devint désormais la commanderie de *I Tcheou*<sup>49</sup>. La cour impériale accorda à *Tien* les sceaux de roi afin qu'il retournât administrer ses peuples. Parmi la centaine de chefs des pays du *Nan I*, seuls les princes de *le Lang* et de *Tien* reçurent les sceaux royaux et les villes de *Tien* étaient affectionnées de l'Empereur.

*Tai Che Kong*<sup>50</sup> dit: Les ancêtres de *Tchou* ne furent-ils pas bénis? L'un d'eux fut le précepteur de *Ouen Ouang*<sup>51</sup> des *Tcheou* et reçut le fief de *Tchou*. Quand les *Tcheou* devinrent plus faibles, ils possédèrent plus de 5000 lis de territoire. Les *Tsin* les anéantirent et il ne restait plus de leur postérité que le roi de *Tien*. Les *Han* détruisirent les *Si Nan I*; il disparu ainsi de nombreux royaumes et il ne resta plus que le roi de *Tien* qui trouva grâce devant l'Empire.

Et quant à l'origine des conquêtes et malheurs de *Si Nan I* c'est la rencontre des sucreries à *Pan lu*<sup>52</sup> et la découverte des cannes de *Kiong* au pays de *Ta Hia* qui donna ces pays à l'Empire et divisa ces deux régions en sept commanderies.

## La Géographie de ces pays avant l'ère chrétienne.

### Géographie du *Tsie Lan*.

Pourra-t-on jamais refaire l'histoire de ces populations qui couvrent le *Koui Tcheou* méridional? C'est là une question excessivement complexe. Les races se sont tellement mêlées qu'il est bien difficile d'y répondre. Quels

<sup>48</sup> Nom patronymique.

<sup>49</sup> 益州 *I Tcheou*.

<sup>50</sup> 太史公 *Tai Che Kong*.

<sup>51</sup> 文王 *Ouen Ouang*.

<sup>52</sup> 番禺 *Pan Yu*, Canton antique, fondé par *Tchao To*.

sont les vrais représentants des vieilles souches, quels ont été les apports successifs de ce terroir anthropologique? Ça et là on trouve des villages qui nous montrent une figure qui pourrait être la caractéristique de ces pays, d'une souche historique, mais quel nom lui donner? Si le langage qu'on parle ici est *Diou* ou *Miao*, ses légendes seront d'origine *Lo-Lo*, vieux chinois *Miao*. D'autre part si on prend la linguistique pour base des discussions, les éléments se jouent à plaisir. Tantôt une conclusion nous amènera à dire que les *Miaos* du *Tse Hen* parlent un chinois préhistorique correspondant au très vieux et archaïque langage commun aux ancêtres des *Hia*. Alors nos *Diouys* sont-ils moins chinois, s'ils sont moins *Han Jen* que nos bons célestes, fils du ciel? Tantôt d'autres constatations nous diront qu'ils ont la phrase malaise, beaucoup de mots *Miao*, *Kmer* etc.

Parcourez les rues de *Hyn y Foou*; de tous ces braves qui se disent de la grande famille chinoise vous en verrez très peu qui aient la face classique des gens du Nord. Ce fouillis anthropologique ne sera pas facile à débrouiller! Anticipons sur le chapitre de la linguistique pour appuyer cette opinion sur des données plus positives.

L'on sait maintenant que le groupe d'initiales cataloguées sous la première ㄇ par MASPÉRO se prononcent *j* aujourd'hui. Elles se disaient *n* et *nh* dans les temps antiques. Les Annamites ont conservé cette prononciation; nos *Diouys* ne l'ont pas perdue<sup>53</sup>.

Ainsi *jou* viande 肉

*jê* exciter 惹

se disent en *Diou*: *no, nie, nioum, na*.

Ainsi *jan* teindre 染

*jo* si 若

Si nous examinons comment les initiales mises sous la rubrique ㄇ, c'est-à-dire 如汝儒人而仍奶耳 (du VII<sup>e</sup> siècle) se prononcent en Annamite, nous constatons donc que cette occlusive nasale a été conservée en *Thai* et en Annamite et perdue en Chinois actuel. Peut-être pourrait-on la reconnaître dans des mots comme 兒, *lai* qui se dit aussi bien *nai* et dont l'initiale doit être rangée dans le groupe ㄇ je<sup>54</sup>.

De ces données on pourrait objecter il est vrai, que le langage *Diou* a été relevé dans des pays qui, de toute antiquité, a eu des relations nécessaires avec les Cent *lue*, représentants historiques de la souche annamite, et que les *ue* du *Kiang Si* refoulés par les *Tch'ou* ou les *Tsin*, sont venus se réfugier dans nos montagnes. Ils parlaient déjà *Diou*, disent les vieilles légendes, si tant est qu'on peut leur faire dire ce que l'on veut. Aussi, si haut que l'on puisse remonter le cours des âges, on peut retrouver des restes d'infiltration des familles du Nord. Les chefs de la maison des *Tch'ou* étaient des descendants de *Tchouan Hu*. Il se disaient pourtant *Miao*, ils connaissaient nos pays enchanteurs d'où ils tiraient sans doute une bonne

<sup>53</sup> Les *Tch'ou* antiques disaient *neon*, allaiter, ce mot a bien quelque parenté avec 乳 (?) le *n* et *nh* en *Diou* ne sont que des exceptions; les ㄇ antiques se prononcent maintenant *r*, *js*, *z*.

<sup>54</sup> Plus tard, d'autres invasions apportaient au terroir *diou* le *j* moderne qui se sera transformé en *j*, *js*, *jr*, *r* et sera marqué *th* dans le dictionnaire.



partie de leurs troupes. La vieille ville de *Lo Fou* pourrait nous dire dans une instructive prosopopée qu'elle a fait partie du vieux royaume de *Tsie Lan*, et nous décrire les relations plus intimes que sa région eut avec les *Tch'ou*, et indirectement avec les Chinois de la *Han*. Les ruines et la paléontologie parleront-elles un jour? Si les langues chinoise annamite et *Thai* ont un fonds commun, il ne faudrait pas oublier de faire remarquer que le *Thai* ou le *Miao* par certains mots et la constructions des idiotismes sont plutôt d'origines *Kmer*; nous verrons cela en détail dans les chapitres suivants. — D'aucuns affirment que ces constructions viennent du langage *Miao*.

Ces quelques données peuvent déjà nous convaincre qu'il ne faut pas se précipiter vers des conclusions trop hâtives. Ce n'est que marchant prudemment mais sûrement pas à pas que nous débrouillerons la complexité anthropologique de nos races. Quittons le sol de la linguistique pour nous rendre vers celui de la légende, et là citons seulement en passant celle que CHAVANNES a traduite dans le *Che Ki* 史記, des Chinois et que nous retrouverons en tête des histoires de Siam et des longues poésies *Diou*. Je veux dire l'épisode de la lutte des deux frères *Siang* et *Chouen* au temps des cinq empereurs. Voici la traduction de CHAVANNES; plus tard nous verrons comment on la retrouve chez les *Thai* siamois, ou chez les *Thai Miao*. A qui appartient-elle en premier lieu?

*Iao* était au pouvoir depuis 70 ans, quand il trouva *Chouen*. *Iao* savait que son fils *Tan Tchou* était dégénéré et n'était pas digne qu'on lui remit l'empire; c'est pourquoi, tenant compte des circonstances, il le donna à *Chouen*. L'Empire y trouva son avantage. *Iao* dit: «Je ne me dé ciderai pas à favoriser un seul homme au détriment de l'Empire.» C'est pourquoi, tenant compte des circonstances, il le donna à *Chouen*. En le donnant à *Chouen*, l'Empire y trouvait son avantage et c'était un mal pour *Tan Tchou*. En le donnant à *Tan Tchou*, c'était un mal pour l'Empire et *Tan Tchou* y trouvait son avantage... Après la mort de *Iao* quand le deuil de trois ans fut terminé, *Chouen* quitta le pouvoir et le céda à *Tan Tchou* et se retira au Sud du *Nan Ho*. Les Seigneurs qui venaient rendre hommage n'allèrent pas auprès de *Tan Tchou*, mais allèrent auprès de *Chouen*. Ceux qui étaient condamnés à la prison n'allèrent pas auprès de *Tan Tchou*, mais allèrent près de *Chouen* etc. Suit la généalogie des ascendants de *Chouen*... dont le père *Kou Seou* était aveugle. La mère de *Chouen* était morte. *Kou Seou* prit une autre femme qui enfanta *Siang*. *Siang* était arrogant. *Kou Seou* aimait le fils de la seconde femme et cherchait à faire périr *Chouen*. *Chouen* lui échappa, mais lorsqu'il commettait quelque faute légère, il se soumettait au châ timent. Il servait scrupuleusement son père et sa marâtre ainsi que son frère cadet. Chaque jour il se montrait sincère et attentif et jamais il ne se relâchait. *Chouen* était un homme de la province de *Ki* (nord)... Quoiqu'ils voulussent le tuer, ils ne purent y arriver, ils frappaient à côté. Quand *Chouen* eut 20 ans, il laboura sur la montagne *Li*. Il fondait des villes par la sympathie qu'on avait pour lui... Cependant *Kou Seou* voulut encore le tuer, il fit monter *Chouen* au grenier pour le crépir; d'en bas *Kou Seou* mit le feu au grenier pour l'incendier; *Chouen*

se servit alors de deux grands chapeaux de jonc pour protéger sa descente; il s'échappa et ne put pas périr. Ensuite *Kou Seou* envoya *Chouen* creuser un puits. En creusant le puits *Chouen* ménagea un orifice secret qui était une issue latérale. Quand *Chouen* fut entré au fond, *Kou Seou* et *Siang* jetèrent ensemble de la terre et remplirent le puits. *Chouen* sortit par l'orifice secret et s'échappa. *Kou Seou* et *Siang* se réjouirent pensant que *Chouen* était mort. *Siang* dit: «C'est moi qui ai eu l'idée de ce statagème.» *Siang* fit un partage avec son père et sa mère et dit alors. «La femme de *Chouen*, c'est moi qui la prendrai ainsi que son luth. Les bœufs, les moutons, le magasin, le grenier je le donne à mon père et à ma mère. *Siang* s'établit dans la demeure de *Chouen* et joua de son luth... *Chouen* vint le voir. *Siang* déconcerté et mécontent lui dit: «Je pensais à *Chouen* et je me trouve plein de joie». *Chouen* répondit: «Bien, ce sont là, j'espère, vos sentiments. *Chouen* recommença à servir *Kou Seou* et à aimer son frère cadet et fut sans cesse plein d'égards pour eux. Alors *Iao* mit *Chouen* à l'essai...»

La légende *Diouy* qui relate le même fait donne le nom de *Chou Ouang* et *Han Ouang* aux deux frères compétiteurs. *Chou Ouang*, le cadet sort, vainqueur, mais *Han Ouang* le soumet à ses sorcelleries etc.

Ces légendes ont-elles été prises à un fond commun, le *Diouy* les a-t-il empruntées au chinois? En tout cas il les prétend authentiques. Pour lui, les races *Diouy* et *Ka* (*Han Ou Hia*) sont issues d'un même père, dont un des fils plus méchant et malin a su tromper les autres pour s'emparer du pouvoir. Dans un même ordre d'idées l'on pourrait rapprocher la légende inscrite en tête du *Nan Tchao le Che*. Les populations de Chine et Indochine seraient les rejetons des neuf fils de *Ti Mong Tsiu* fils de *A Yu*, roi du *Mo Kie Koue* qui est à l'Ouest et dans l'Inde: Le troisième fils *Mong Tsiu No* fut l'ancêtre des Chinois... le septième fut l'ancêtre des gens du *Kiao Tche*... le neuvième *Mong Tsiu Tcheou* fut l'ancêtre des *Pe I* etc. Ces légendes valent ce que valent les légendes, mais n'oublions pas qu'une légende possède toujours un fond de vérité. Quel est-il ici? Ne serait-on pas tenté de donner un origine commune aux Chinois et *Thais*? *Diouy*? La commune origine de leur langue semble s'imposer! Les races se sont-elles confondues? Viennent-elles d'un ancêtre commun? La question est ouverte mais loin d'être résolue. *Diouy*? Depuis quelle époque sont-ils venus s'implanter dans les régions de *Koui Tcheou* méridionale? Voilà deux questions pour lesquelles ce petit travail a été entrepris. Certes il ne résout pas ces questions. Puisse-t-il être du nombre des travaux qui orienteront les chercheurs.

La race *Diouy*, qui appartient à la grande famille *Thai*, est l'une des quatre ou cinq qui peuplent le *Koui Tcheou* méridional. Voici le catalogue de sept dénominations différentes donné par les annales de la préfecture de *Lan Long* (*Hin Y Fou*<sup>98</sup>). Je cite ce document chinois non par ce que je l'estime supérieur aux données des missionnaires, mais pour avoir une base

<sup>98</sup> Il est si facile de confondre les différentes régions qui durant le cours des âges anciens ont reçu le nom de *le Lang*. Villes ou régions il y en a huit qui ont reçu ce nom (annales de *Hin Y Fou*).



ANCIEN TSIE-I

Échelle 1:3 400 000

Pays du Jé-Lang qui se  
font  
Les noms de villes sont les  
noms modernes.





et division sur on peut laquelle établir une critique rigoureuse. Les documents ne sont nullement à dédaigner en la matière, ils frisent parfois l'exagération, racontent des faits que l'imagination populaire a étendus d'une façon démesurée, mais en revanche ils ont le mérite et la valeur de documents recueillis sur place.

Les *Miao* de la province de *Kien* 黔 (*Houi Tcheou*). Les races sont très nombreuses: Dans le territoire seul du *Hin Y Fou* on en compte sept,

- |                                     |                                  |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1° les 狛家苗 <i>Tchong Kia Miao</i>   | 4° les 白獐苗 <i>Pe Ko Miao</i>     |
| 2° les 獐家苗 <i>Long Kia Miao</i>     | 5° les 黑獐獐苗 <i>He Ko Lo Miao</i> |
| 3° les 花苗 <i>Houa Miao</i> (compre- | 6° les 焚人 <i>Jiou Jen</i>        |
| nant les <i>He Miao</i> )           | 7° les 老巴子 <i>Lao Pa Tsi</i>     |

et à ces sept dénominations il faut ajouter les Chinois ou *Han Jen*.

Les *Lao Pa Tse*, dit le même chapitre des annales, viennent du *Fou Nan*, ont un langage qui diffère très peu du parler des *Han Jen*.

Avant d'entreprendre l'étude particulière de quelques unes de ces races il sera bon de jeter un coup d'oeil sur la carte de ces pays. Nous commencerons en présentant les différentes petites principautés ou royaumes qui ont occupé ces régions avant notre ère. Pour ne pas nous étendre en des études critiques qui pourraient s'allonger indéfiniment, nous nous bornerons à la consultation de deux ouvrages, «La Géographie du *Koui Tcheou*», et les *Annales* de la province du *Yun Nan*.

### La géographie du *Tsie Lan*.

Le roi *Kuin Tsiang* 頃襄 de *Tch'ou* avait envoyé l'un de ses maréchaux reprimer une rébellion des gens du *Ié Lang*. Pour se rendre dans ces contrées, le maréchal *Tchouang Hao* suivit la rivière 汶 *Iuen* jusque *Tsie Lan*, d'où il partit par voie de terre pour le théâtre de ses exploits qui fut le *Ié Lang* de *Tchan I* (près de *Ku Tsin Fu*) selon les uns, le *Ié Lang* de *Tong Tse* (à 20 lis de cette ville) d'après les autres. Quoiqu'il en soit de la position de ce *Ié Lang* pacifié par *Tchouang Hao*, le texte semble autoriser à dire que ce militaire ou chef de brigands (comme le dénomment ses compatriotes qui ne veulent pas reconnaître en lui le *Tchouang Kiao*) est le roitelet de *Tien*. Ils prétendent que ces deux noms ne représentent pas un même et seul aventurier (dont la trace morale ne s'est pas encore éteinte dans la Chine de nos jours). *Tchouang Hao* arriva pacifiquement à *Tsie Lan*. *Tsie Lan* était alors un royaume ami ou allié de *Tch'ou*. Quels étaient les territoires compris dans ce dernier pays? La géographie du *Koui Tcheou* va nous répondre, imparfaitement sans doute, mais sa réponse suffira pour déterminer ensuite la limite de plusieurs autres principautés. A cet effet j'ai cru bon d'établir un tableau synoptique qui montrera dans lequel des territoires de l'ancien *Koui Tcheou* peuvent être placées chacune des villes actuelles. A l'aide de ces données nous pourrons obtenir une première carte de l'ancien *Tsie Lan*.

dynasties  
dynasties

貴陽  
貴鑑  
龍里  
貴定  
修文  
開州  
定番

大塘  
廣順  
長寨  
羅斛  
思州  
玉屏

青溪  
思南

安化  
發川  
鎮遠

施秉

號

禹貢  
周  
殷

秦

漢

漢

將相  
郡地  
故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地

故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地  
故且蘭地

楚置黔中地  
黔中郡  
武陵郡  
武陵郡  
武陵郡

柯郡

置故且蘭縣  
蘭縣元鼎五年且  
年就且蘭國置且  
且蘭國都建元六  
秦已縣廢漢初為  
秦因且蘭置且蘭縣

(1)

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地

楚黔中  
黔中郡  
西陽地



龍泉				牂柯
石阡				牂柯
餘慶				牂柯郡
甌安				且蘭
湄潭				牂柯
永寧	梁州	荒服	古夜郎地	興古地
册亨		古百粵地	交趾州	<i>ans sphantem au</i> <i>Pe yuei</i> <i>the lake a lake</i> <i>the lake a lake</i>
貞豐		古百粵地	交趾州	
安南		荒地	夜郎地	
興義			古夜郎	牂柯興古地
鎮寧	梁州外境		夜郎地	牂柯
普安縣	梁州外境		夜郎地	牂柯
安順	梁州外境	銀荒	夜郎地	牂柯
永從	<i>Kuei Tz'ang; et Hia Kiang sont plus récents</i>			
黎平	古荆			
銅仁	荆州南地		楚黔中郡	
清江	古	清水江	生苗地	
台拱	<i>西蜀</i>			
黃平			且蘭地	
天柱			且蘭地	牂柯郡

禹貢 周殷 秦 漢

清平 三脚 獨山 麻哈 都勻府 仁懷 普安 松桃 仁懷 正安 綏陽 桐梓<sup>(1)</sup> 遵義 本成 畢節 威寧 黔西 平越 大定

夜郎國名今貴州西境古為南夷夜郎國地漢滅之  
置縣在今貴州西境桐梓縣東二十里晉徙置并置郡  
在今貴州石阡縣城西南後入於李特 唐移縣於  
珍州在今桐梓縣東

古且蘭

將柯節地

不通中國

梁州之域

古夜郎地

南境

夜郎且蘭地

夜郎

將柯

夜郎地且蘭

將柯

夜郎地且蘭

將柯

*Yunnan & Szechwan*

將柯地

西南 將柯地

將柯西南

漢

秦

雲貴商殷周



**Carte du**  
**TSANG-KO.**  
 ses 17 hien.  
 --- Limites du Tsang-Ko.  
 Echelle 1:3400 000  
 Les hien 11 et 12 non situés.  
 Le hien 11 se trouvait au H.T.  
 Le hien 12 --- ?





Le *Tsie Lan* 且蘭. Le *Tsie Lan* est un des royaumes des *I* du Sud que *Ou Ti* de la dynastie des *Tsien Han* anéantit (au moins théoriquement). La ville actuelle de *Pin Iue* est sur l'emplacement de l'ancienne *Tsie Lan*. Les *Han* en firent un *Hien* qui commandait à toute la région du *Tang Ko*. La dynastie des *Leang* l'abolit. Voilà en termes bien concis la vie de ce vieux petit pays: C'est cette du *Tse Yuen*. Ce petit royaume n'a presque pas d'histoire. Il en eut assez cependant pour connaître les succès et les déboires. En effet les territoires du *Ié Lang* situés au environs de l'actuelle ville de *Tsen Y* ne faisaient pas partie du *Tsie Lan*. Sous les *Tcheou* et *Tsin*, les villes de *Jen Houai*, *Su Yang*, *Tsen Y*, *Tong Tse* appartenaient au *Ié Lang*. Sous les *Han* on les trouve réunis au *Tsie Lan*. Quel est l'évènement heureux qui permit à ce minuscule état de se développer aux dépens d'un pays beaucoup plus fort? Nous tâcherons d'en trouver plus loin l'explication dans l'expédition du général *Tchouang Hao* de *Tch'ou*.

Nous pouvons donc établir que l'antique *Tsie Lan* se composait au moins des territoires représentés par les villes actuelles de: *P'in Iue*, *Houang P'in*, *Tien Tchou*, *Tsin P'in*, *Ong Gan*, *Kai Tcheou*, *Koui Tchou*, *Sieou Ouen*, *Long Ly*, *Koui Tin*, *Kouang Chouen*, *Tin Fan*, *Tchang Tchay*, *Ta Tang* et *Lo Fou*. Par la suite il fut augmenté des territoires de *Tsen Y*, *Su Yang*, *Tong Tse*, *Jen Houai*.

Si nous nous sommes arrêtés à *Tsie Lan*, ce n'était pas pour avoir le temps «de mettre nos barques en sureté<sup>66</sup>», en les accrochant à de bons pieux, comme le fit *Tchouang Hao*, mais parce que ce fut le voyage de ce militaire brigand ou brigand militaire fut le premier évènement de l'histoire qui nous découvrit ce royaume *Miao*. Pour notre étude des pays de la mission de *Lan Long*, il était intéressant de le signaler puisqu'il possède une des plus vieilles villes de nos pays qui s'appelle *Lo Fou* en chinois, *La Ho*, en *Diroy* et *I Te la* de son premier nom de baptême *Miao* et *Tao H'an* en *He Miao* actuel.

Avec le général *Tchouang Hao* partons à la reconnaissance des pays qu'il va pacifier. Après avoir amarré ses barques à *Tsie Lan*, il prit la route de terre. Nous irons moins loin que ceux qui le font aller jusqu'à les sources de l'actuellement dénommé *Pa Ta Ho* (*Pe Pan Kiaug*<sup>67</sup> ou *Tsang Ko*

平 丹 都 八 波  
越 江 江 寨

禹貢  
周圖  
殷

秦

漢

Comm  
lan jing -

且蘭國

且蘭縣

<sup>66</sup> Allusion au sens étymologique du mot *Tsang Ko*: *Tsang* = pieu pour amarrer les barques.

<sup>67</sup> Le *Nan Yue* 南越 *Pé Pan Kiang* fleuve ou affluent du *Hong Choué Kiang* qui quitte le *Kouang Si* actuel pour entrer dans le *Kong Tcheou*.

*Kiang*). Nous prendrons la version plus simple qui le mène dans les environs de *Tsen Y Fou* (*Koui Tcheou*). Le *Ié Lang Koue* se trouvait (pour être plus exact il faudrait dire venait jusque) dans l'Ouest du *Koui Tcheou*. C'était anciennement un royaume des *I* du Sud, il fut aboli. Il se trouve maintenant dans les limites de *Tong Tse*, à 20 lis à l'Est de cette ville. *Tchouang Hao* n'eut sans doute pas de peine à soumettre les quelques villes qui furent ajoutées au domaine des amis de *Tsie Lan* qui avaient pris la peine de surveiller les embarcations laissées chez eux.

Nous voici donc arrivé, dans le *Ié Lang*, pays du roi Bambou, et qui à différentes reprises va montrer aux Chinois qu'il attend que ses amis<sup>60</sup> de l'extrême Sud soient réellement vaincus pour se soumettre! Il n'a guère envie de faire la cour à une race qu'il continuera à détester dans la suite des siècles. Ce *Ié Lang*, théoriquement soumis d'abord, formera la commanderie de *Tsang Ko*, mais ce ne fut pas après les événements dont *Tchouang Hao* des *Tcheou* fut l'acteur principal; ce sera à la suite des espionnages de *Tang Mong* dans le *Nan Hai* débouché du commerce du *Ié Lang*. Nous attendrons pour dresser la carte de l'ancien *Ié Lang* qu'à la suite des fils de *Han* nous ayons pu nous rendre compte de ce pays conquis.

Avant de faire le relevé des pays conquis par les Chinois sur ces populations du Sud et du Sud-Ouest, il est bon de faire remarquer qu'une toute petite partie de la préfecture de *Hin Y* actuelle, le *Tchen Fong* ancien, sera très longtemps et par périodes dépendant du territoire des Cent *Iue*. *Tchen Fong* comprenait une partie du *Fen Hien Tsé Hen*<sup>61</sup>.

### Les commanderies de *Kien Oui*, *Tsang Ko* et le royaume de *le Lang*.

Commanderie de *Kien Oui*, 犍爲.

Le pays de *Chou* avait été envahi par les armées de *Tsin* 秦 bien avant que cette maison n'eut remplacé le triste, le honteux *Nan Ouang*<sup>60</sup> sur le trône des *Tcheou*. Les *Han*, successeurs des *Tsin*, descendirent vers le Sud-Ouest pour trouver une route qui les conduirait plus facilement vers *Pan Iu*<sup>61</sup>, le Canton d'alors. L'espion *Tang Mong*<sup>62</sup> avait découvert sur le marché de la ville *Pan Iu* des sucreries qu'il se doutait venir des pays du Nord-Ouest. Rentré à *Tchang Gan*, il fit une petite enquête, auprès des commerçants du temps. Il put ainsi s'assurer que les sucreries qu'il avait goûtées à *Pan Iu* étaient descendues des pays de *le Lang* par le *Tsang Ko*. C'était la route cherchée pour les armées. Il trouva d'autres avantages à inscrire dans le placet qu'il présenta à la Cour, pour obtenir de l'empereur la permission de forcer les passes du *le Lang*. Il partit escorté de toute une armée.

Quels étaient ces pays dont le royaume de *Jé Lang* n'était qu'un des principaux? Voici sommairement ce qu'en dit le *Che Ki* de *Seu Ma Tsien*.

<sup>60</sup> Voici Note 57, p. 475.

<sup>61</sup> Certains auteurs contredisent ces données, car *Tchin Fong Tse Hen* et *Tse Hen* appartiennent tantôt au *Tsang Ko* tantôt aux pays du Sud.

<sup>62</sup> 報王.

<sup>63</sup> 番禺.

<sup>64</sup> 唐蒙.

Il y a plusieurs roitelets chez les *I* du Sud-Ouest. Le *Ié Lang* en est le plus important. A l'est du *Ié Lang* dans les environs de *Mi Mo* 靡莫 le pays de *Tien*<sup>63</sup> est le plus grand. En allant de *Tien* vers le Nord, il y a plusieurs Seigneurs dont celui de *Kiong*<sup>64</sup> est le plus grand. Le même auteur cite ensuite les pays de *Soui*, 騫. Au Nord de celui-ci est *Tcha*<sup>65</sup> qui est le plus important de la région. Au Nord-Est de *Tcha* se trouve *Jan Tchoui*<sup>66</sup> qui voisine au Nord-Est avec les *Pe Ma* 白馬. Ces différents états ou villes soumises aux *Han* vont former les sept commanderies de *Kien Oui* 犍爲, *Tsang Ko* 牂柯, *Iue Soui* 越巂, *I Tchou* 益州, *Ou Tou* 武都, *Tchen Li* 沈黎 (qui sera supprimée bientôt après en l'an 100 ap. J.-C.) et *Ouen Chan* 汶山 supprimée en 80.

C'est le *Ié Lang* qui eut donc l'honneur d'être convoité par les *Han*. *Tang Mong* partit à la tête d'une véritable armée, usa de ruse, de promesses, de cadeaux royaux, de menaces mêmes. Il fit tant et si bien qu'il put bientôt envoyer à la Cour un courrier annonçant l'heureuse issue de ses efforts. Une commanderie fut immédiatement fondée qui comprit douze *Hien* dont un seul fait partie du *Koui Tchou* actuel: *Oui Ling* et portait alors le nom de *Tsen Mo*.

Ces douze *Hien* sont: 1° 犍道 *Pe Tao*, 2° 江陽 *Kiang lang*, 3° 武陽 *Ou lang*, 4° 南安 *Nan Gan*, 5° 資中 *Tse Tchong*, 6° 符 侯, 7° 牛鞞 *Meon Pei*, 8° 南廣 *Nan Kouang*, 9° 漢陽 *Han lang*, 10° 郫 野 *Tsen Ma*, 11° 朱提 *Tchou T'i*, 12° 堂琅 *T'ang Lâng*.

Les choses n'allèrent pas aussi bien qu'on le crut d'abord. *Tang Mong*, en organisant sa nouvelle colonie, y alla un peu trop brusquement. *To Tong* le roi de *Ié Lang*, en digne *Niro*<sup>67</sup> ou *Miao* qu'il était, n'avait pu regarder au delà des cadeaux qu'on lui avait offerts. Ebloui par les avances il avait oublié le vieux proverbe du terroir, ou plutôt il en fit l'un des premiers l'expérience: «D'un bâton de mûrier on ne peut faire un manche de houe, de même d'un Chinois on ne saurait faire un frère.» Le contexte chinois dit bien qu'il invita ses amis à se soumettre sans réfléchir aux conséquences désastreuses de l'accord qu'il concluait avec *Tang Mong*. Ceci se passait en l'année 134 av. J.-C. Vingt-trois ans plus tard *Ié Lang* était envahi par la soldatesque chinoise d'alors et constituée en commanderie qui s'appellera définitivement *Tsang Ko*.

Avant que les *Han* n'eussent l'occasion de prendre la route du *Ié Lang* et *Tsang Ko Kiang*, ils avaient reçu de leur voyageur et espion officiel *Tchang Kien* l'avis qu'une route pour se rendre de Chine chez les Scythes et la vallée de la Ferghana passait par les Indes en venant du Sud de la

<sup>63</sup> 滇.

<sup>64</sup> 邛.

<sup>65</sup> 笮.

<sup>66</sup> 冉駹.

<sup>67</sup> *miro* surnom donné par les missionnaires aux populations *diöy* du *Kouy Tchou*.

— «Des membres de la mission Lyonnaise, passant par ces pays entendirent si souvent l'expression *nu ro* de la bouche des gens du pays qu'ils n'avaient retenu que ce mot. Ce fut assez pour former le sobriquet de *miro*.»

Chine. C'est-à-dire qu'elle parlait des Etats de *Tien*. Des ambassadeurs furent envoyés au roi *Chang Kiang* de *Tien*, troisième successeur de *Tchouang Kiao*. Rodomontades du *Tchouang* qui finalement se soumet. De ses états sort la commanderie de *I Tcheou*. Les Chinois avaient profité de ces événements pour anéantir les petits royaumes de *Mi Mo* 靡莫 et de *Lao Tsin* 勞浸 qui avaient montré un peu trop d'indépendance. Pendant que l'ambassade des *Han* travaillait au pays de *Tien* et *Kouen Mi*, des troupes étaient parties de *Kien Oui* pour le *Nan Iue* par la route du *Tsang Ko*. Elles n'avaient pas eu besoin de se battre, puisque arrivées dans le *Nan Hai* les troupes impériales avaient remporté une victoire décisive. Le *Nan Iue* battu, le roi du *Je Lang* était privé de tout appui; il rendit visite à la Cour et reçut le titre de Roi. Cela n'empêcha pas les Chinois de punir les roitelets de *Tsie Nan* de *Kiong* etc. qui leur avaient cherché noise pendant que les armées combattaient dans le Sud. *Tsie Lan* fut anéanti<sup>68</sup> et réuni au *Je Sang* pour former la commanderie de *Tsang Ko*. Le chef-lieu fut placé à *P'in Iue* et l'histoire nous montrera que l'anéantissement de *Tsie Lan* le *Lang* était surtout nominal; leurs populations n'étaient pas détruites. Elles le firent bien voir dans la suite.

Le *Tsang Ko Kuin*. Cette commanderie fut composée de 17 *Hien* dont voici les noms et la situation sur la carte.

1° 且蘭 <i>Tsiě Lan</i>	7° 談拏 <i>Tan Tchě</i>	13° 西隨 <i>Si Soui</i>
2° 鐔封 <i>Tan Fong</i>	8° 宛溫 <i>Iuen Houen</i>	14° 都夢 <i>Tou Mong</i>
3° 𪔐 <i>Piě</i>	9° 毋斂 <i>Ou Kien</i>	15° 談𪔐 <i>Tan Kao</i>
4° 漏臥 <i>Leou ō</i>	10° 夜郎 <i>Je Lang</i>	16° 進桑 <i>Tsin Sang</i>
5° 平夷 <i>Pin ĭ</i>	11° 毋𪔐 <i>Ou Tan</i>	17° 句町 <i>Ku Tien</i>
6° 同並 <i>T'ong Pen</i>	12° 漏江 <i>Leou Kiang</i>	

- 1° *Tsie Lan*, qui fut le siège principal de cette commanderie au moins durant les premiers temps, n'était autre que la ville actuelle de *Pin Iue*.
- 2° *Tan Fong* se trouvait au *Kouang Si* et *Iun Nan* dans les limites des territoires représentés par les villes modernes de *Kiou Pe*, *Si Lin*, *Si Long*.
- 3° *Pie* se trouvait dans le *Tsen Y Fou* (*Kouy Tcheou*).
- 4° *Leou O* représentait les territoires de *Gan Chouen*, *Tchen Lin*, etc.
- 5° *Pin Y* formait le *Pin Y* du *Yun Nan* et le *Tse Kong* du K. T.
- 6° *Tong Pin* situé à côté de *Pin Y*.
- 7° *Tan Tche*, au milieu duquel coulait un fleuve rapide, dans un pays imprégné de paludisme, se trouvait entre les villes actuelles de *Lang Tai*, *Iun Lin* et *Gan Lan* et se prolongeait d'après les *Hin Y Fou Tche*<sup>69</sup> jusqu'à la préfecture actuelle de *Tchen Fong* 貞丰.
- 8° *Iuen Houen* était le *Huen Oui* du *Yun Nan*.
- 9° *Ou Kien* se trouvait au K. T. *Tin Fan Kouang Chouen* et autres lieux.

<sup>68</sup> Voir ce que le chapitre 116 du *Che Ky* dit du *Esie Lan* en cette occasion (voir en tête de ces chapitres).

<sup>69</sup> Annales de la préfecture de *Hin Y Fou* (ou *Lan Long*).





LA COMMANDERIE

HIN-KOU

225 ap. J.C.

Échelle 1:3400 000.



- 10° *Ie Lang* dans les territoires de *Tchan I* et de *Huen Oui*, d'après les annales du *Yun Nan*, et dans le *Hin Y Fou* actuel d'après les données du 興義府志.
- 11° *Ou Tan* qui se trouvait au K. T. disent les annales du *Yun Nan* (?).
- 12° *Leou Kiang* est inconnu de ces annales. (Serait-ce *Hin Y Fou* qui plus tard fut *Han Hin*?)
- 13° et 14° *Si Soui* et *Tou Mong* qui se trouvaient au Sud de *Kouang Nan Fou* actuel et allaient jusque dans l'intérieur de *Iue Nan*.
- 15° *Tan Kao* est placé par ces annales au confluent ou plutôt non loin de l'endroit où les deux rivières de *Ku Tsin Fou* et de *Pin I* se rapprochent.
- 16° *Tsin Tsang* se trouve nettement dans le *Ton Kin* dans les chaînes de montagne de ce pays.
- 17° *Ku Tien* est placé par les annales du *Yun Nan* dans les territoires de *Tou Chan* et *Li Po* au *Kouy Tcheou*. D'autres auteurs, entre autres celui qui a écrit l'article 鉤町 dans le *Tse*<sup>70</sup> *Yuen*, place ce *Hien* dans les territoires du *Tao* de l'actuelle *Mong Tse* au Nord-Ouest de *Tong Hai Hien*. La localisation de ce *Hien* a une importance assez considérable; les habitants de ce pays unis à ceux de *Leou O*, c'est-à-dire *Gan Chouen* se révolteront et créeront de nombreuses difficultés à *Tchou Ke Leang* envoyé contre eux. Après la pacification de ces pays sera formée la commanderie de *Hin Kou*. Le *Tse Iuen* donne deux manières d'écrire ce *Hien*, 句町 et 鈞町. Y aurait-il eu deux *hien* du même nom? D'autre part malgré l'indication de *Tong Hai* pour l'emplacement de *Ku Tien*, il semble assez peu logique d'avoir placé ce *hien* en plein pays de *Tien* (y-a-t-il erreur de la part des Annales de Y. N.?).

**NB.** Les limites du *Tsang Ko* d'après les mêmes annales seraient:

A l'Est jusqu'à *Pin Iue*

A l'Ouest jusqu'à *Tchan I* du *Yun Nan*.

Au Sud jusqu'aux frontières du *Nan Yue*

Au Nord jusqu'aux frontières du *Ta Tin Fou*

Au Sud-Est jusqu'à *Kouang Si* (les limites de *Seu Tchen Fou*)

Au Sud-Ouest jusqu'aux frontières du *Kouang Nan*

Au Nord-Ouest jusqu'aux frontières de *Oui Ling*

Au Nord-Est jusqu'aux frontières de *Tsen Y Fou*.

Cette commanderie s'étendait donc des pays Nord-Ouest de la province du *Kouï Tcheou* jusque bien avant dans le *Ton King* actuel. Elle comprenait la chaîne de montagne de ce pays qui abrite et abritait déjà de nombreuses populations *Dioy* ou *Thai*. Il y a aussi des *Miao*. Quelle était la race qui avant l'établissement de cette commanderie présidait aux destinées du *Ie Lang*? *Miao*? *Thai*? Puisse le problème être bientôt résolu!

<sup>70</sup> Nouveau dictionnaire chinois publié par une série de savants chinois depuis quelques années.

Les quatre royaumes de *le Lang*, les huit *Hien* de même nom.

Faut-il admettre un seul royaume de *le Lang* dont l'histoire des origines restera encore longtemps inconnue? Faut-il en accepter quatre comme le prétendent certains auteurs chinois? La solution définitive de ce problème demanderait d'autres documents que ceux que je puis avoir sous la main. Il serait tout au moins nécessaire dans l'hypothèse de la pluralité de royaumes (av. J.-C.) de pouvoir dégager l'histoire sommaire de chacun d'eux. Leur histoire se complique de huit autres dénominations de *Hien* qui portèrent le même nom.

Quoiqu'il en soit de la question, voici quelques lignes des annales de *Hin Y Fou* qui parlent de ces quatre *le Lang Koue*.

A bien examiner, dit-il, il y eut quatre royaumes portant le nom de *le Lang*, mais quatre royaumes antiques, mot par lequel antique on spécialise bien qu'il s'agit des années d'avant l'ère chrétienne ou tout au moins de la dynastie des *Tsien Han*. Je les donne ici dans l'ordre indiqué par l'auteur (le troisième doit être placé avant le deuxième).

Le premier qui commença après l'existence ou le règne de l'archaïque *Pan Kou* 上古盤古之後 et qui disparaît à la fin de la dynastie des *Tcheou*. Il fut détruit par *Tchouang Kiao* 莊蹻. (En partie seulement comme nous le verrons.)

Le deuxième qui commença après ce *Tchouang Kiao*, général et prince de *Tchou*<sup>11</sup> et qui dura jusqu'au règne de l'empereur *Tchen Ti* de la dynastie des *Han*, est détruit par le gouverneur de *Tsang Ko* appelé *Tchen Li* 陳立.

Le troisième qui existait au début de la dynastie des *Han* était le royaume de *Tchou Ouang* 竹王 (roi *Bambou*). *Tang Mong*, que nous verrons plus loin, l'anéantit pendant le règne de *Ou Ti* des *Han*, et ses trois fils reçurent la dignité de *Heou* ou marquis. Ce royaume se trouvait à *le Lang Hien*. Était-ce *Tchan I Hien* de la province du *Yun Nan*? Était-ce le *Lang Lon* ou *Hin Y Fou* de la province du *Kouï Tcheou*?

Le quatrième 古山猿夜郎國. Le *le Lang* des *Leao*<sup>12</sup> de l'antique montagne (région de *Tsen I Fou*).

Voilà quels auraient été ces quatre royaumes. Ce fut en réalité ce quatrième ou plutôt la patrie du *le Lang* représentée par ce quatrième qui fut soumis par le général des *Tchou*, et le royaume de *le Lang* resta, mais amputé de cette région. Le deuxième et le troisième ont-ils existé simultanément? Je ne le pense pas. Nous verrons cela au chapitre de l'histoire. En attendant de plus claires documentations, je me contenterai de dire ou plutôt d'exprimer cette hypothèse que probablement l'ancien royaume de *le Lang* se composait de tous ces *le Lang* réunis en y ajoutant même les ré-

<sup>11</sup> 楚.

<sup>12</sup> Remarquez le nom de *Leao* ici. Les *Leao* d'après le *Yun Nan Tong Tche* (s'ils ont conservé leur langage), ont un très grand nombre de mots *Thay*. — Certains auteurs ont pris ce caractère *Leao*, pour indiquer les *Lo Lo*. Est-ce une faute? Je crois que la région de *Tsen* y était encore peuplée de races différentes, non *Hiu ni Han*, et possédait de nombreux éléments *Thay* ou *Diouy*.



gions du Sud dont ne fait aucune mention notre auteur de *Lan Long*. Le *Tsang Ko Kuin* ou commanderie de *Tsang Ko* d'après le *Che Ki* de *Se Ma Tsien* comprit le *le Lang* divisé en 17 territoires *Hien*, et les commentaires placent plusieurs de ces *Hien* dans le *Ton King* actuel. *le Lang* ne formait donc qu'un seul royaume de toutes ces subdivisions et dénominations formant le *Tsaug Ko Kuin*.

Les huit *Hien* qui reçurent le nom de *le Lang*.

Le annales de *Hin Y Fou*, après avoir dit que sous *Ou Ti* des *Han* première année l'on établit le *Hien* de *Ié Lang* dans les territoires de *Hin I Fou*, *Tse Hen*, *Tchen Fong*, l'auteur donne ses références provenant des annales de *Gan Chouen* qui s'expriment ainsi. Le *Hien* de *Ié Lang* était sur les territoires de *Hin Y Fou*, *Tchen Fong*, *Tse Hen* 興義府貞丰册亨 et si l'on examine, il y eut huit *hien*.

Le premier établi par la dynastie des *Tsin* sur les territoires de *Tong Tse* 同梓 actuel du *Kong Tcheou* 貴州.

Le deuxième établi par la dynastie des *Han* à *Hin Y Fou*, *Tse Hen*, *Tchen Fong*.

Le troisième établi par la dynastie des *Tchen* 陳 sur les territoires de *Tchen Ki* 辰溪.

Les quatrième, cinquième, sixième établis par la dynastie des *T'ang* à *Che Tsien* 石阡 à *Se Tcheou Fou* 思州府 et à *Tchen Gan* 正安 de *T'ong Tse Hien* (voir plus haut).

Les deux autres à *Si Kao Tcheou* 西高州 et *K'ien Gan* 建安.

Sous les *Tsin*, 秦 av. J.-C., les routes communiquaient avec le *le Lang* dit le *Che Ki* 史記; on voulait alors parler de *Je Lang Hien*, placé près de *Tong Tse* (à 20 lys au Nord-Ouest), *Kong Tcheou*.

Il semble bien que les *Han* et les *Tsin* aient donné le nom de *le Lang* à chacune des parties qu'ils enlevaient à ce vaste pays. Dans la suite ce mot *le Lang* sonnait bien, comme antiquité, il fut donné à d'autres villes qui n'avaient rien de commun avec les vieux terroirs de nos pays, du *Kong Tcheou* méridional!

Le royaume de *le Lang*

Peut-on le reconstituer? Avec les données que nous avons décrites dans les pages précédentes, l'on pourra maintenant tracer grosso modo les limites de ce pays<sup>73</sup>.

Qu'est-ce que le *Ié Lang*? Voici ce qu'en dit le dictionnaire *Tse Yuen*: Nom de royaume, situé à l'Est du *Koui Tcheou* actuel; ou pour mieux donner le sens littéral, situé dans les territoires Est du *Koui Tcheou* actuel. C'est l'ancien *Nan I Ié Lang Koue*. Les *Han* le détruisirent. Le *Hien*, ou la ville principale se trouvait 20 lis à l'Ouest de la ville moderne de *Tong Tse*.

<sup>73</sup> Les *Heou Han Chou* donnent les limites du *le Lang*, ce pays qui est au delà de *Chou*: à l'Est il se mêle au *Kiao Tche* 交趾, à l'Ouest limité par le Royaume de *Tin* 滇, au Nord limité par le Royaume de *Ya* 都國. Et il ajoute ces détails: Chacun a ses chefs. Les gens de ce pays nouent leur chevelure et boutonnent leurs vêtements à gauche. Ils se rassemblent dans les petites villes 邑 pour y demeurer, connaissent l'agriculture.

Retenons que le *Ié Lang* se trouvait à l'Est dans le *Koui Tcheou* et allongeons son territoire avec d'autres auteurs jusqu'aux limites Est de la ville de *Nan Ning Hien* (*Ku Tsin Fou*), et avec le *Tsang Ko Kuin* jusque dans les montagnes du *Laos* actuel. Le *Tsang Ko* en effet a été formé du *Tsie Lan* et du *Ié Lang* et nous avons vu que ce *Tsang Ko* étendait ses domaines dans le *Ton Kin*. Nous n'aurons plus de doute sur l'étendue de ce royaume, si nous nous rappelons que les rois du *Ié Lang* avaient pour appuis les maîtres du *Nan Ue*, leurs voisins. Nous avons remarqué que privés de cet appui par la défaite de *Kien Te* et de *Liu Kia* (111 av. J. Chr.), ils s'étaient soumis à la cour de *Tch'ang Gan*.

Quelles sont les villes du *Kien Oui Kuin* qu'il faut ajouter au *Tsie Lan* et au *Tsang Ko* pour reconstituer le domaine de *Ié Lang*? Je n'ai pu trouver de document à ce sujet.

On pourra voir sur la carte jointe à ces pages l'emplacement et les limites approximatives de *Ié Lang*.

Il reste à résoudre la question des rapports entre les royaumes de *Ié Lang*, celui de *Chou* (*Thue de Gan lang*) et celui de l'ancien *Van d'Uong* dont les limites touchaient à *Chou*.

Avant de clore ce chapitre de la géographie antique de nos pays, je crois bon de laisser les autres subdivisions de ces commanderies, pour ne retenir que celle qui fut établie à la suite des expéditions du général *Tchou Ke Leang* 225 ap. J.-C. (période des trois royaumes). Je veux parler du *Hin Kou*<sup>74</sup>. En voici la carte et les principaux territoires soumis à cette nouvelle juridiction.

- 1° 宛温 *Yuen Houen*, *Huen Oui* de Y. N. (voir la carte et se reporter aux numéros).
- 2° 句町 *Ku Tien* (ou *Tou Chan*, *Ly Po*) ou N. E. de *Tong Hai* Y. N.
- 3° 漏臥 *Leon O.*, *Gan Chouen*, *Tchen Lin* K. T.
- 4° 西豐 non situé.
- 5° 貴古 *Tse Kou*, *Lo Pin* et *Tsè Tsong* Y. N.
- 6° 勝休 *Chen Siou*, *Kiang Tchouan*, Y. N.
- 7° 鐘封 *Tan Fong* (*Tsang Ko*).
- 8° 漢興 *Han Hin*, *Hien* nouveau (?). Sous les *Tsin* 晉 désigné *Tchen Fong* 貞丰 (annales de *Hin Y Fou*).
- 9° 進乘 *Tsin Sang* dans les montagnes du *Yue Nan*.
- 10° 西隨 *Si Soui* au Sud de *Kouang Nan* dans le *Yue Nan*.

La commanderie de *Tsang Ko*, à qui on avait prélevé une partie de son territoire pour le joindre à une portion du *Kien Lin Kuin* (*I Tcheou*) et former ainsi le *Hin Kou Kuin*, conservait pour elle les *Hien* de *Tsie Lan*, *Tan Tche*, *Ié Lang*, *Ou Kien*, *Pin Kiu* (nouveau *Hien*), *Pie* et *Pin I*. Les territoires de *Tsang Ko* et du *Hin Kou* se compénétraient profondément.

Le *Hien* no. 4 aurait été à *Hin Y Hien* actuel du *Kong Tcheou* dépendant de la préfecture de *Hin Y Fou* ou *Lan Long* d'après la chronique de *Hin Y Fou*.

<sup>74</sup> 興古.

Le *Hien* no. 8 serait dans le *Tchen Fong* actuel (*Kong Tcheou*) d'après la même chronique. La ligne rouge qui marque la limite du *Hin Kou* et du *Tsang Ko* devrait ainsi être ramenée vers *Se Tchen Fou*!

Remarque. Si le *Kéou Tin Hien* est bien au *Yun Nan*, on ne voit pas quel *Hien* serait affecté à *Tou Chan* du *Kong Tcheou*. De même si l'on accepte l'opinion de l'auteur des chroniques de *Hin Y Fou* en y laissant le *Ye Lang Hien* dans cette ville, on ne comprend pas pourquoi le no. 3 et no. 1 sont restés dans le *Tsang Ko*. L'enclave de *le Lang Hien*, qu'elle soit posée à *Tchan Y* (après *Ku Tsin Fou* 曲請府 qui n'a jamais fait partie du *Tsang Ko* et probablement du *le Lang*) ou à *Lan Long* (*Hin Y*), il reste toujours un point d'interrogation. Il est donc plus simple de dire que le *Ye Lang Hien* se trouvait alors dans le Nord; d'ailleurs la dynastie des *Tsin* 晉 va confirmer la chose en appelant *Ye Lang Hien* la région de *Tsen Y*, *Tong Tsé*.

C'est là une remarque qui résulte de l'examen des données géographiques des annales du Y. N.

Comme conclusion à ce chapitre nous ferons remarquer que c'est le commerce des populations chinoises qui avaient porté au loin, et bien avant l'élément militaire, la connaissance du royaume des Sères. *Tchang Kien* avait trouvé sur les marchés du bassin de l'Oxus des bambous et des tissus provenant des provinces du *Seu Tchouan* et du *Yun Nan*. Il avait conclu qu'on pouvait atteindre ces pays d'occident par la route commerciale des Indes et du royaume de *Tien*. Les marchandises chinoises parcouraient depuis des siècles déjà toutes ces contrées, et le Chinois officiel n'en savait rien! N'en donnons comme preuve que la présence de toutes les soieries vendues dans les Indes ou en Scythie à l'époque des conquêtes d'Alexandre le Grand. L'histoire nous rapporte que l'un de ses généraux Néarque se revêtait de soieries venues de Chine. 200 ans séparent Néarque de *Tchang Kien*.

Après les Grecs ce furent les Romains qui apprécièrent les produits du pays des Sères. Durant les siècles suivants Chinois et Romains se rencontrèrent. La route de terre était moins pratique. Les Parthes voulaient conserver le monopole des soies chinoises. De temps à autre, l'un ou l'autre commerçant de Rome arrivait jusqu'aux abords de Sina, mais l'entrée en était interdite. Les Chinois voulaient bien vendre leurs marchandises, échanger leur produits, mais ils ne voulaient pas de contact avec les étrangers. La réflexion de Pline nous le fait comprendre: «Les Sères sont doux, écrivait-il, mais semblables à des sauvageons; ils attendent nos marchandises et nous ne pouvons entrer chez eux.»

C'est le commerce qui amena les Romains et même leurs ambassadeurs, c'est le commerce qui attirera les Arabes, les Portugais, etc. et la série des commerçants qui apprécieront la soie et les porcelaines exotiques qu'une clientèle de choix se dispute dès leur arrivée en Europe. Depuis lors la Chine est restée un des marchés les plus enviés du monde entier!

(A continuer.)



## Die Zimbabwe-Kultur in Afrika.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

### Inhalt.

#### Einleitung.

1. Das Manamatapa-Reich.
2. Geschichte des Reiches.
3. Die Manamatapa-Kultur.
4. Die Uganda-Kultur.

#### 5. Zimbabwe-Bauten und Manamatapa.

#### 6. Verbreitung der Zimbabwe-Uganda-Kultur in Afrika.

#### 7. Alter der Zimbabwe-Ruinen.

### Einleitung.

Seit der Wiederentdeckung der großen und sonderbaren Ruinen in Rhodesia durch MAUCH im Jahre 1871, welche unter dem Namen Zimbabwe bekannt sind, wurde die Frage nach ihrer Entstehung oft aufgeworfen. Vor allen waren es Engländer und Südafrikaner, welche sich mit ihr befaßten; aber auch in Deutschland und Österreich kam sie recht oft zur Sprache, wie man aus der Literatur ersehen kann. Eine befriedigende Antwort auf all die daraus sich ergebenden Probleme ist trotz aller Erörterungen in Vortrag und Schrift nicht gegeben worden. Während eine Anzahl von Gelehrten einen fremden, außerafrikanischen Ursprung für die Bauten forderten — man hatte in erster Linie die Phönizier, Sabäer u. a. im Auge —, sprachen andere, wenn auch weniger entschieden, sie den Eingebornen zu.

Hier sehe ich vollständig von den verschiedenen Meinungen, welche über diese Frage laut geworden sind, ab; denn obwohl viele Erkenntnisse und manche Resultate der bisherigen Zimbabwe-Forschung anzuerkennen sind, muß man doch gestehen, daß sie für die Lösung des Problems unzureichend sind. Prof. POCH wies sehr richtig darauf hin, daß bei Erforschung der Zimbabwe-Ruinen methodische Fehler begangen wurden, die schließlich die weitere Forschung in der gleichen Richtung von vornherein resultatlos gestalten mußten. Verkehrt war es, außerafrikanische Zusammenhänge zu suchen, gestützt auf scheinbare Ähnlichkeit der Bauten, während man innerafrikanische Zusammenhänge sozusagen für unmöglich erklärte.

Daran mag schuld sein, daß einzelne mit vorgefaßter Meinung an die Bearbeitung herantraten, und hauptsächlich weil die Hilfe der Ethnologie nicht sehr in Anspruch genommen wurde. Auch die historischen Quellen sind nicht in ausreichendem Maße verwendet worden; und wo sie herangezogen wurden, da scheint es an einer durchgebildeten ethnologischen Methode gefehlt zu haben, wie bei R. N. HALL und THEAL. Der Altertumsforscher steht dieser Frage ohnmächtig gegenüber; auch der Historiker versagt. Nach Einsicht der einschlägigen Literatur schien mir die Lösung der Frage aus den Bauten allein unmöglich; der vergeblichen Versuche waren schon zu viele. Die Idee einer Rekonstruktion der Zimbabwe-Kultur aus den Geschichtsquellen war mir schon aus anderen Gründen verlockend. Von dieser Seite aus, durch Vergleich mit anderen innerafrikanischen Kulturen, glaube ich auch die Frage nach dem Ursprung dieser Kultur beantworten zu können.

Mir war die günstige Gelegenheit geboten, die Bibliotheken Lissabons während eines Jahres zu besuchen. Ich benützte sie ausgiebig, um zumal jenes



Material zu heben, welches die Geschichte des Zambesi betraf. Dies lag mir besonders am Herzen, da ich jenen Teil Afrikas während sieben Jahren kennen gelernt hatte.

### 1. Das Manamatapa-Reich.

Die gedruckten und handschriftlichen Quellen handeln eigentlich ausschließlich von dem Reiche Manamatapa, eine Benennung, die heute am Zambesi unbekannt ist. Zwei Tatsachen standen fest: daß einmal ein großes Reich dieses Namens am Zambesi bestanden hatte, und daß sich heute davon keine Erinnerung daran bei den Eingebornen erhalten hat. Letzteres hat manche Forscher dazu verleitet, dieses Reich unter die Mythen zu versetzen. THEAL sagt es gerade heraus: „Ein solches Reich hat niemals bestanden<sup>1</sup>.“ Er meint, daß es sich nur um einen größeren Stamm handeln könne, der sich andere Völkerschaften unterjocht habe. Auch andere schlossen sich dieser Auffassung an. Trotzdem müssen wir dieses Reich als Tatsache anerkennen, welches die portugiesischen Quellen so genau beschreiben. Es war da; von einer gewaltigen Ausdehnung und einem komplizierten Verwaltungsapparat. Nachdem uns heute weitere Beispiele solch afrikanischer Reiche bekannt geworden sind, fällt es nicht mehr schwer, den alten Quellen vollen Glauben zu schenken.

Daß das Andenken an die Manamatapa aus dem Gedächtnis der heutigen Eingebornen wie weggewischt ist, hat seinen Grund darin, daß die Manamatapa und ihre Kultur ihnen fremd waren und nicht Zeit hatten, sich die Eingebornen zu assimilieren.

Daß die Zimbabwe-Bauten zu den Manamatapa gehörten, ist mir im Laufe der Untersuchung zur Überzeugung geworden. Darin liegt auch die Lösung des Problems. Der Vergleich mit anderen gleichartigen Kulturen Afrikas ergab weiterhin, daß es sich um eine Kulturschicht handelt, welche weit in Afrika verbreitet ist.

Mit zwei Benennungen haben wir uns zunächst auseinanderzusetzen: *Manamatapa* und *Mocaranga*. Nach beiden wurde das Südafrikanische Reich benannt. Erstere ist die Bezeichnung des Herrschers, letztere des Volkes. Von den vielen uns überlieferten Namen, wie *manamotapa*, *monomotapa*, *manamutapa*, *muenemotapa*, *benemotapa* und *menamotapam*, ist die sprachlich richtige *mwana-matapa* auch *mwana-motapa* (aus *wa matapa*), ebenso *mwenematapa* (*mwenemotapa*) und der Plural dazu *bene-matapa*. Das *mwana* und *mwene* ist wohl im portugiesischen Munde zu *mana* und *mene* geworden.

Über die Etymologie des Namens sind bis heute die wunderlichsten Erklärungen in Umlauf gelangt. Die portugiesischen Quellen geben es wieder mit *emperador*<sup>2</sup>, *filho da terra* (Sohn der Erde<sup>3</sup>), *Senhor de todo* (Herr über

<sup>1</sup> M'CALL THEAL: History of Africa, 3. ed., Vol. 1, p. 229.

<sup>2</sup> JÃO DE SANTOS: Ethiopia Oriental. Bibliotheca dos Classicos Portuguezes, Lisboa 1894. — JÃO DE BARROS: Decada da Asia, Lisboa 1628. Mappa Universal do Mundo. B(bibliotheca) N(ational) 4405, T. 4.

<sup>3</sup> SEBASTIÃO GONÇALVES: Da Historia dos Religiosos da Compa de Jesus, Lisboa, B. N. Ms., B. 17, 34.

alles <sup>4)</sup>). Natürlich wollen das keine etymologischen Erklärungen sein, sondern Wiedergaben von Anschauungen der Eingebornen über die Person des Herrschers.

Neuere Manamatapa-Forscher versuchten verschiedene Erklärungen. LIVINGSTONE gibt die Bedeutung des Namens wieder mit *Mwene Motape*, das so viel heißen soll wie Häuptling Motape <sup>5)</sup>.

THEAL dagegen meint, es könnte bedeuten: der Herr des Berges. Unwahrscheinlich scheint ihm die Wiedergabe mit „Herr der Minen“, weswegen er letzteres in der neuesten Auflage auch ganz fallen läßt <sup>6)</sup>.

Er kann es sich darum nicht verwehren, eine neue Hypothese von W. A. ELLIOT zu den anderen dazuzusetzen, wonach Manamatapa so viel heißen soll wie „der Mann, der plündert“ <sup>7)</sup>.

Alles in allem ist er doch so unzufrieden mit den Erklärungen, daß er schreibt: Das alles ist nur Konjektur, denn was das Wort Monomatapa betrifft, kann heute nichts absolut Sicheres aus den alten Büchern und Mitteilungen, noch auch von den heutigen Makaranga ermittelt werden <sup>8)</sup>.

Seinem Pessimismus brauchen wir uns nicht anzuschließen. Die Bedeutung liegt vielmehr deutlich zutage, wenn man nur jene Sprachen zu Rate zieht, welche die Sprache der damaligen Manamatapa war. Es kommt also nicht Tebele und Suto, sondern das heutige Sezuru (Shona) und deren Verwandte, Njungwe, Sena, Njandja in Frage.

FR. ANTONIO DA CONCEIÇÃO teilte den Namen schon richtig in seine zwei Bestandteile *mwana* und *motapa*. *Mwana* oder *mwene*, auch *mwini*, bedeutet so viel wie Herr, Eigentümer, Besitzer. So wird es heute noch gebraucht wie in *mwanačinthu*, *mwanačiru* (Besitzer einer Sache); *mwene* wird auch für Herr allgemein gebraucht.

*Matapa* ist ein Plural der *ma*-Klasse von *ku-tapa* (*sapa*) und heißt etwas vorwegnehmen, etwas herausholen, wobei etwas zurückbleibt. Davon kennt der heutige Sprachgebrauch noch ein Substantiv *n-tapo* = ein Ort, wo Gold gegraben wird. *Ku-tapa* heißt so viel wie Minen graben.

Daß diese Bedeutung auch zur Portugiesenzeit diesem Worte beigelegt wurde, ersehen wir noch aus einer Quelle. Am Pfura-Gebirge, dem heutigen Mount-Darwin, nördlich von Salisbury, war eine Niederlassung der Portugiesen, genannt Masapa. Das war der äußerste Punkt nach dem Westen zu, den die Portugiesen betreten durften. Dieser Ort hieß mit vollständigem Namen: As portas de Masapa (die Pforten von Masapa), d. h. die Pforte zu den Minen. Hier hat sich uns die ursprüngliche Bedeutung erhalten <sup>9)</sup>.

<sup>4)</sup> FR. ANTONIO DA CONCEIÇÃO: *Tratados dos Rios de Cuama*, Lisboa, R. B. A(juda) Ms. 51, 6, 24. Dasselbe im Auszug erschienen in: *O chronista de Tisuary. Periodico Mensal*, Nova Goa, 1867.

<sup>5)</sup> LIVINGSTONE: *Missionsreisen und Forschungen in Südafrika*, II, Leipzig 1858.

<sup>6)</sup> THEAL: *History of Africa*, 3. ed., I, p. 226, und *The Portuguese in South Africa*, London 1896.

<sup>7)</sup> THEAL: *History of Africa*, p. 228.

<sup>8)</sup> THEAL: *op. cit.*, I, p. 228.

<sup>9)</sup> SEB. GONÇALVES: *op. cit.*, c. 10.

Manamatapa heißt demnach: Der Herr der Minen.

Das Reich, in dem Manamatapa herrschte, und das Volk, welches er beherrschte, wurden Mocaranga genannt, mit der Aussprache *mu* für *mo*. Es ist dies das Präfix der Personenklasse. Es ist wahrscheinlich, daß diese Benennung dem Volke von den umliegenden Stämmen gegeben wurde. Es bedeutet „Sonnenvolk“ und hängt mit dem Zuluwort *i-lānga* zusammen. Die vorhin erwähnten Dialekte und auch das Karanga kennen das Wort *lānga* für Sonne nicht.

Daß das Manamatapa-Reich nicht einen einzelnen Stamm umfaßte, die sogenannten Makalanga oder Makalaka, sondern die verschiedensten Stämme in seinem Schoße barg, darüber lassen die Quellen keinen Zweifel. Die Grenzen, in welche es die Berichterstatter einzwängen, sind im Norden der Zambesi, östlich das Meer, südlich reichte es mit seinen Vasallenstaaten bis zu unbekannten Grenzen. Im Westen lagen die tributpflichtigen Länder von Abutua und Biri. Schätzungsweise war das Reich 200 Wegstunden lang und fast ebenso breit <sup>10</sup>.

DE BARROS engt es zwischen die beiden Flüsse Zambesi und Limpopo ein <sup>11</sup>.

Jedenfalls ist es eine von den Berichten immer wieder bestätigte Tatsache, daß das Reich Manamatapas sich von Rhodesia bis zum Indischen Ozean erstreckte. Um so mehr muß es uns befremden, daß die Eingebornen des Zambesi nicht einmal den Namen der schwarzen Majestät in ihren Überlieferungen erhalten haben. Der Grund dafür kann nur darin gesucht werden, daß die Benennung „Manamatapa“ von Fremden stammt, welche sich für die Goldminen Rhodesias interessierten. Das dürften die sogenannten Mauren gewesen sein, handeltreibende Vorderasiaten, welche mit ihren Fahrzeugen bis an die Mündung des Zambesi und bis Sofala gelangten. Die Bezeichnung ist älter als die Portugiesen in Afrika.

Der offizielle Titel des Herrschers aber war *mambo*, was heute so viel wie Herrscher heißt. Dieses Wort ist heute noch am Zambesi sehr wohl bekannt. Von den Missionaren wurde es zur Wiedergabe des Wortes König verwendet. Der Westwind, welcher von Rhodesia gegen die Küste weht, wird *mambo* genannt; d. h. er kommt vom *mambo*. Größere Häuptlinge, wie der von Barue, heißen heute noch „Mambo“.

Wenn auch das Reich sich über weite Strecken ausgedehnt haben mag, so waren die eigentlichen Herrscher und die Träger dieser Kultur nur die Manamatapa selber, welche wir als einen fremden, eingewanderten Clan ansehen müssen, der die neue Kultur mitbrachte. Er hatte sich verschiedene Stämme unterjocht und schließlich das Reich gegründet.

## 2. Geschichte des Reiches.

Der erste Anfang des Manamatapa-Reiches ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Die vorhin geäußerte Mutmaßung, daß die Manamatapa ein zugewanderter Clan sei, findet ihre Bestätigung auch bei anderen ähnlichen

<sup>10</sup> SANTOS: op. cit., p. 199.

<sup>11</sup> DE BARROS: op. cit., Livr. 10, p. 190.

Reichen Afrikas. VENNING erwähnt eine Sage, wonach Zimbabwe von einem Rotse-Fürsten, *Mambo* genannt, erbaut worden sei<sup>12</sup>. Jedenfalls kehrt die Sage immer wieder, daß die Ruinen von Fremden stammen. Wenn sie auch nicht auf die Barotse zurückgehen, was geschichtlich belegt werden kann, so doch auf einen Volksstamm, welcher nicht bodenständig war; insofern ist die Überlieferung richtig, zumal da die Erbauer den Barotse kulturell verwandt waren. VENNING ist der Meinung, daß, soweit ein Schluß erlaubt ist, der genannte *Mambo* gegen 600 Jahre vor uns gelebt haben müsse; also im 13. Jahrhundert.

Der erste Manamatapa, welcher von der Geschichte um das Jahr 1500 genannt wird, ist ein gewisser *Quesarynugo*, Sohn des *Mocomba*. *Mocomba* fiel einem Usurpator zum Opfer, welcher drei Jahre lang regierte. Der Usurpator war der Vasallenfürst von Abutua. Nachdem er von *Quesarynugo* besiegt wurde, kam das Reich wieder an das Haus *Mocomba* zurück<sup>13</sup>.

Für einige Jahrzehnte läßt uns die Geschichte wieder im Stiche bis zum Jahre 1560, da wir von einem Manamatapa hören, der auf den Namen *Sebastião* getauft wurde. Da das Reich zur Zeit ALÇAÇA's nicht mehr geeint zu sein schien, muß die Teilung in die vier Reiche Mocaranga, Quiteve, Sedanda und Manica in der Zeit vor 1500 erfolgt sein.

In den Jahren 1607—1627 herrschte *Gasse-Lusere*, oder auch *Panza-Gutta* genannt. Mit ihm schlossen die Portugiesen ihre ersten Verträge.

1627—1631 folgte *Kaprazine*.

1631—1655 *Mabvura* (*Manussa*); nach seiner Taufe *Philipp* genannt. Von nun an sind alle Herrscher christlich, wenigstens dem Namen nach.

1655—1690 regierte *Domingos Motata*.

1690—1696 *Njacunimbiri*.

1696—1698 *Pedro Pande*.

1698 *Manuel Chimbiri*.

1700 *João Dangurango*.

1702 *Samutambo*.

1735 *João V*.

1759 wird der letzte Manamatapa erwähnt, ohne daß jedoch sein Name mitgeteilt wird.

Wie viel Herrscher in der angeführten Liste fehlen, entzieht sich meiner Kenntnis, da nirgendwo eine chronologische Tafel zu finden war; vielmehr mußten die einzelnen Daten und Namen aus den gelegentlichen Andeutungen verschiedener Berichte mühsam zusammengestellt werden.

Woran ist das Südafrikanische Reich zugrunde gegangen? An den inneren Unruhen, welche infolge der ewigen Erbstreitigkeiten immer von neuem ausbrachen. Mitschuldig waren auch die Portugiesen, welche ihnen gewogene Thronkandidaten bevorzugten und förderten; doch mag hier darauf hingewiesen werden, daß all die afrikanischen Reiche durch Erbstreitigkeiten zerrüttet wurden.

<sup>12</sup> J(ournal) of the A(frican) S(ociety), 1907, p. 157.

<sup>13</sup> ALÇAÇA: In Records of South Eastern Africa, vol. 1, London 1898—1903, vol. 9.



Den eigentlichen Todesstoß gaben ihm die Barotse, welche im Jahre 1693 unter Changamira das Reich überfielen und nicht nur dieses vernichteten, sondern auch die Portugiesen aus dem Lande jagten. In der Handschrift, welche uns dieses wichtige Ereignis bewahrte, werden die Angreifer Borobzes genannt, „Bewohner des Gebietes Changamira's“. Changamira aber stammte aus Abutua, wie uns gleichzeitige Quellen berichten.

Das eben erwähnte Dokument schildert die „Borobzes“ als die furchtbarsten und schrecklichsten Feinde, mit Pfeil und Bogen, Zagaia und Äxten, Dolchen und Keulen bewaffnet<sup>14</sup>.

Jeder folgende Manamatapa war von Changamira's Gnaden, aus seiner Hand empfing er das Reich. Ein Abgesandter Changamira's setzte ihn auf den Thron und gab ihm die nötigen Weisungen, „so daß jener mehr ein Untertan Changamira's als absoluter Herrscher zu sein schien“<sup>15</sup>.

Aus jener Zeit mag die noch heute erhaltene Sitte stammen, daß jeder Mashona-Häuptling von einem Barotse gekrönt werden muß, indem er sich von ihm das rote Käppchen aufsetzen läßt. Obwohl nur wenige Barotse heute im Lande sind und sie keinen Konnex mit den Einheimischen haben, wird diese Sitte doch respektiert<sup>16</sup>.

Dieser Barotse-Druck, von Basuto-Land ausgehend gegen Norden, welcher vor gut 200 Jahren begonnen hatte, scheint der Auftakt zu den südafrikanischen Völkerwanderungen gewesen zu sein, welche in den Zuluwanderungen bis zum Nyassasee hin ihren Abschluß gefunden haben. Schon vor 1690 sind andere Versuche gemacht worden, wahrscheinlich von eben diesen Barotse, um gegen Norden vorzustoßen. In der Empörung des Häuptlings von Butua gegen Manamatapa, von welcher ALCAÇOVA berichtet, sehe ich einen Aufstand der Barotse. Die Manamatapa wurden von ihren südlichen Nachbarn so hart bedrängt, daß sie sich gezwungen sahen, ihre Residenzen immer mehr gegen Norden hin zu verlegen. Die Zeit des Friedens war vorüber. So lange die Portugiesen die Manamatapa kannten, so lange sahen sie in Krieg mit den umliegenden Stämmen, welche sich empörten, verwickelt. Sie wichen immer mehr nordwärts. Als gigantische Zeichen ihrer früheren Macht, welche in langem Frieden gediehen war, ließen sie im Süden ihre Tempel und Residenzen aus Stein zurück, die Zimbabwe.

### 3. Die Manamatapa-Kultur.

Wenn es hier unternommen wird, die Manamatapa-Kultur im Zusammenhange nach den alten Quellen zu schildern, so geschieht es hauptsächlich deswegen, um sie mit anderen afrikanischen zu vergleichen. Diese Arbeit ist bis heute noch nicht geleistet worden. Über die materielle Kultur werden wir nur wenig zu sagen haben, denn darüber sind wir sehr mangelhaft unterrichtet.

Den ersten Portugiesen war die Haartracht der Makalanga aufgefallen.

<sup>14</sup> Ms. B. N. Lisboa, caixa 16, N. 22.

<sup>15</sup> Ms. B. N. Lisboa, Codex A, 4, 44.

<sup>16</sup> Zambesi Mission Record., London 1908, N. 42.

Das Kopíhaar war mittels Hölzchen zu Hörnern zusammengedreht. Diese Hörnerfrisur war ein Vorzug der Männer. Der Herrscher genoß noch darin einen Vorzug, daß er vier größere Hörner tragen durfte, von denen das größte vorn wie beim Nashorn emporragte<sup>17</sup>.

In der Kleidung unterschieden sich die Makalanga von den umliegenden Stämmen dadurch, daß sie Tücher benützten, während die Botonga Fellschurzen trugen. Manamatapa und seine Großen trugen um die Lenden ein Woll- oder Seidentuch, welches bis zu den Knöcheln herabreichte. Ein anderes wurde über die Schultern so geschlagen, daß das eine Ende über die linke Hand bis zum Boden herabfiel<sup>18</sup>.

Als Schmuck zierte Manamatapa und seine Vasallen an der Stirn eine weiße Muschel, welche an den Haaren herabhängt. Manamatapa selbst trägt noch eine andere große Muschel an der Brust.

„Ebenso wie seine Untertanen bediente sich Manamatapa derselben Waffen, nämlich Pfeil und Bogen. Er trägt sie entweder selbst oder läßt sie sich durch einen Pagen nachtragen. In letzterem Falle hält er in seiner Hand drei ellenlange, schön gearbeitete Stöcke. Vor dem Könige geht immer einer mit der Trommel, um die Passanten auf sein Erscheinen aufmerksam zu machen<sup>19</sup>.“

Der Schild findet nirgendwo eine Erwähnung.

Die erste Nachricht über die Behausung Manamatapa's findet sich in dem bereits erwähnten Schreiben von ALCAÇOVA. Er schildert die Wohnungen Manamatapa's als groß und von Holz und Lehm gebaut.

ANTONIO BOCARRO bezeichnet die heute noch ruinenhaft erhaltenen Zimbabwe als Residenzen der früheren Manamatapa's, während die zu seiner Zeit Regierenden nur in großen Häusern wohnten, die mit hohem Holzzaun umgeben waren<sup>20</sup>.

Der Jesuit JULIO CESAR, welcher sich am Hofe Manamatapa's im Jahre 1620 aufgehalten hatte, beschreibt die Stadt desselben, welche er Zimbabwe nennt, folgendermaßen: „Alle Gebäude sind aus Holz und Lehm gebaut und mit Stroh gedeckt; denn in diesem Lande gibt es weder Kalk noch Ziegeln.“ Die Stadt hatte über eine Stunde in der Peripherie. Innerhalb der Umfriedung befanden sich neun Gehöfte des Königs außer jenen seiner Frauen<sup>21</sup>.

Ackerbau und Viehzucht waren im Schwunge. Manamatapa selber schaute nach seinen Feldern, deren Bearbeitung den Frauen oblag. Die Vasallen entrichteten ihm als Tribut Rinder, welche, wie es scheint, nur er halten durfte. Die Rinder waren dort so kostbar wie das Gold, sagt ein Missionar<sup>22</sup>.

Das Hauptkontingent des Hofstaates des Königs bildeten seine Frauen, deren er tausende besaß. MONCLAROS ließ sich erzählen, daß er deren über 3000

<sup>17</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 12 und B. S. Lisboa, Cartas da India, T. 2, f. 162.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> SANTOS: op. cit., II, c. 15, 16.

<sup>20</sup> ANTONIO BOCARRO: Decada 13 da Historia da India. Lisboa 1876, c. 123.

<sup>21</sup> FR. DE SOUSA: Oriente Conquistado, 2. ed., Bombaim 1881, c. 5., p. 506.

<sup>22</sup> B. N. Lisboa, Cartas da India. T. II, f. 339.

hatte. Außerhalb der Residenz, auf seinen Besitzungen, war noch eine weitere Anzahl ansässig, welche das Feld zu bebauen hatten <sup>23</sup>.

Gewiß sind in dieser Zahl auch die Sklavinnen der Hauptfrauen eingerechnet, von denen BOCARRO erzählt. Auch diese konnten Frauen des Herrschers werden. „Manamatapa hat viele Groß-Frauen, welche wie Königinnen sind. Die meisten sind seine Schwestern und Verwandte; andere wieder Töchter von Königen, seinen Vasallen“. Die erste heißt *Mazarira*, welche stets seine Schwester ist. Die zweite *Nhahanda*, die dritte *Nabuiza*. Diese ist seine eigentliche Frau, da sie allein mit ihm im Palaste wohnt. Die vierte *Nanemba*, die fünfte *Nemagoro*, die sechste *Nizigoapangi*, die siebente *Nemangoro*, die achte *Nosanhi*, die neunte *Necharunda*. All diese sind Hauptfrauen mit Besetzungen und Beamteten wie der König selber. Stirbt eine von ihnen, so ernennt der König sofort eine andere an ihre Stelle, die den gleichen Namen annimmt. Sie üben Gerichtsbarkeit über Untertanen aus und können sie gar mit dem Tode bestrafen <sup>24</sup>.

SANTOS bezeugt auch ausdrücklich, daß die Hauptfrau, welcher der König am meisten zugetan war, *Mazarira*, seine leibliche Schwester war <sup>25</sup>.

Von Quiteve, dem Nebenkönige in Sofala, bezeugt er, daß er mehr als 100 Frauen hat, von denen zwei seine Hauptfrauen sind. Viele aus ihnen sind seine Schwestern und Töchter. Die Kinder, welche ihm von diesen geboren werden, sieht er als seine echten Erben an, da in ihnen keine Beimischung fremden Blutes sich findet <sup>26</sup>.

SANTOS fügt noch ausdrücklich bei, daß nur Manamatapa von dem Rechte der Familienendogamie Gebrauch machen darf; „denn die anderen Kaffern, auch wenn sie noch so große Herren sind, dürfen mit ihren Schwestern und Töchtern unter Todesstrafe nicht heiraten <sup>27</sup>“.

Bei den Manamatapa genoß die Frau eine höhere Achtung und mehr Rechte als sonst. Das ist schon aus der Stellung der Königin-Mutter und -Schwester ersichtlich. Eine Sitte deutet überhaupt auf eine Art Mutterrecht hin. Bei der Thronfolge haben die Frauen des Verstorbenen, welche in den Harem des neuen Königs übergehen, das letzte Wort. Jeden ihnen Mißliebigen halten sie von der Würde fern. „Manchmal werden die Frauen des verstorbenen Königs gebeten, den Prinzen friedlich in den Palast einzulassen. Es besteht nämlich ein Gesetz, daß niemand in den Palast eintreten darf, ohne deren Erlaubnis, noch darf jemand die Regierung ergreifen, ohne daß sie es gestatten. Wer es dennoch mit Gewalt erzwingt, der verliert das Anrecht auf die Thronfolge. Niemand kann dem, was die Frauen beschließen, widersprechen.“ SANTOS, dem dieser Bericht entnommen ist, führt ein drastisches Beispiel an, wie die Frauen einen ihnen unliebsamen Thronprätendenten mit Erfolg abwehrten <sup>28</sup>.

<sup>23</sup> MONCLAROS: Bol. da Sociedade de Geografia de Lisboa, Serie 10, 11.

<sup>24</sup> BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>25</sup> SANTOS: op. cit., II, c. 15, p. 222.

<sup>26</sup> Ibidem: I, c. 5, p. 53.

<sup>27</sup> Ibidem: I, c. 5.

<sup>28</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 6, p. 56 f.

Dieser Brauch wird betont, weil es beachtenswert ist, wie sehr das Mutterrecht in dieser Kultur zur Herrschaft gelangte; denn die Manamatapa-Kultur ist in seinem anderen Bestandteile vaterrechtlich.

Die Nachfolge im Königtum wurde vom Vater bei dessen Lebzeiten bestimmt, ohne daß jedoch sein Wunsch bindend war. „Gewöhnlich folgt einer der ältesten Söhne dem Vater in der Regierung. Er muß aber von einer der Hauptfrauen abstammen, die legitim ist. Eignet sich der eine nicht, so geht das Recht auf den zweiten oder dritten über oder auch auf den Bruder des Königs. Jeder legitime Sohn der früheren Könige des Landes ist thronberechtig; jener hat aber den Vorzug, der mehr Fähigkeiten dazu zeigt. Darum wählt man nicht den Ältesten und Nächsten, sondern den Klügsten und Mächtigsten <sup>29</sup>.“

Es wird nicht gesagt, was unter Legitimität der Hauptfrauen zu verstehen sei; doch ist nach Analogie gleichartiger Völker des schwarzen Erdteiles zu vermuten, daß die Frau einem Clan angehören mußte, welcher thronberechtigt war.

Die Clan zeigten das eifrigste Bestreben, ihre Söhne, Kinder ihrer Töchter auf den Thron zu setzen, denn sie gewannen damit viel. „Da der Frauen der früheren Könige aber viele sind, so gibt es viele Thronprätendenten. Ein jeder wünscht König zu werden; zu diesem Zwecke bietet ein jeder alles auf, um das Volk auf seine Seite zu ziehen. So entstehen oft Revolten und Unruhen im Volke <sup>30</sup>.“

Von den Banyai, den sogenannten Abalosi, einem Stamme des früheren Manamatapa-Reiches erzählt LIVINGSTONE, daß nach dem Tode des Häuptlings ein Zustand der Unsicherheit und der Unruhe im Lande herrscht bis zur Ernennung des neuen <sup>31</sup>.

Zum Hoistaate gehören ferner die Großhäuptlinge des Landes, welche entweder ständig am Hofe weilten und in der Verwaltung tätig waren oder zu bestimmten Zeiten an den Hof gerufen wurden. Diese Großen brachten ihre Söhne mit, welche als Pagen angestellt wurden. Daneben bestand ein Heer von kleinen Beamten und Dienern. BOCARRO gibt eine umfangreiche Liste der Vasallen Manamatapas, welche hier im Auszug folgen mag. „Sein Reich ist unter Vasallen und kleinere Häuptlinge geteilt, welche *encosses* oder *jumos* genannt werden. Alle sind sie Manamatapa untertan. Von diesen nenne ich die vornehmsten: Das Reich *Mongas* mit seinem König *Inhamorera*, *Baroe* mit *Macobe*, *Manica* mit *Chicaga*, *Boessa* mit *Inhachior*, *Manungo* mit *Macone*; das Reich *Zimba*, an welches im Süden *Butua* und im Norden *Urupande* grenzt... *Condessa* mit *Mocomoaxa*; *Dabuburia* mit *Ningomoaxa*, seinem Kanzler, der zweiten Person in Manamatapa, *Macuruba* mit *Antoua*, dem Onkel Manamatapa's: ... *Mungussy*, das Reich der *Inhacanemba*, der Großfrau Manamatapa's ...; und viele andere Gebiete, welche nicht den Namen Reich verdienen. Außer diesen gibt es noch eines, welches größer und hervorragender ist, in dem Manamatapa selber mit seinem Hofe residiert und das

<sup>29</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 2.

<sup>30</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 6.

<sup>31</sup> LIVINGSTONE: Missionsreisen und Forschungen etc., Leipzig 1858, II, B.



*Mocaranga* heißt. Hier halten sich auch die meisten Häuptlinge oder deren Söhne auf, welche Manamatapa in seinem Dienste verwendet <sup>32</sup>.“

„Der Palast ist in drei Abteilungen geteilt, einer dient für seine Person, der andere für die Königin, der dritte für die Dienerschaft. Drei Türen führen auf einen großen Hof. Die eine, welche zur Wohnung der Königin führt, darf nur von Frauen betreten werden; eine andere führt zur Küche und dient den Köchen, welche sich aus Jünglingen, Söhnen hervorragender Häuptlinge, denen er am meisten vertraut, rekrutieren . . . Sie tragen auch bei Tische auf.

Die dritte Tür führt zur Wohnung des Königs. Diese dürfen nur die Pagen benützen, welche Söhne Adelliger sind. Sie werden *Masacorriras* genannt. Über sie ist ein Vorsteher gesetzt, der sie beaufsichtigt und ihnen Befehle erteilt. Erreichen die Pagen das Alter von 20 Jahren, so werden sie aus dem Hausdienste entlassen. Ihre Stelle nehmen andere Jünglinge ein, weil der König sich solcher nicht bedienen mag, die mit Frauen verkehren; vielmehr müssen sie keusch bleiben, so lange sie in des Königs Diensten stehen. Lasterhafte werden schwer bestraft und aus dem Dienste gejagt. Nach ihrem 20. Lebensjahre dienen sie dem Könige außerhalb des Palastes, woselbst sie auch wohnen. Man nennt sie dann *Maueiros*. Der König gibt ihnen Ländereien, von denen sie leben. Auch sie haben einen Vorsteher über sich. In diesem Dienste verbleiben sie einige Jahre. Hernach heißen sie *Chureiros* und versehen Botschafter- oder andere Dienste. Er übergibt ihnen die Ländereien ihrer Väter oder auch andere nach seinem Gutdünken <sup>33</sup>.“

Von den Offizialen aus der Umgebung des Königs nennt BOCARRO: „den *Ningomoaxa*, welcher der Kanzler des Reiches ist, *Mocomoaxa*, den Gouverneur, *Ambuya*, den Oberhofmeister, dem es obliegt, nach dem Tode der Hauptfrau *Mazarira* eine neue zu ernennen, welche deren Stand und Besitz erbt. Sie muß aus den Schwestern des Königs sein. *Inhatono* den Obertrommler, dem alle Trommler des Königs, deren es viele gibt, unterstehen. Er ist ein großer Herr. *Nurucao*, den obersten Kriegsherrn *Burucume*, was die rechte Hand des Königs bedeutet. *Maquende*, den Oberfetischmann; *Netambe*, den Obermagazineur, welcher die Salben und Fetische zu verwahren hat. *Nehonho*, den Obertorwart. Alle diese sind mit Gütern belehnt. Noch viele andere kleinere Ämter gibt es, welche aufzuzählen aber eine langwierige und überflüssige Sache wäre <sup>34</sup>.“

Der Herrscher ist stets von einer Menge von Dienern umgeben. „Eine große Anzahl von Musikanten und Trommlern haben nichts anderes zu tun, als in der großen Halle oder beim Eingange auf der Straße oder in der Nähe seiner Behausung zu sitzen, wobei sie allerhand Instrumente spielen und zu Ehren des Königs Lieder singen.“

„Der Quiteve ist stets von einer Schar Henker (*infices*) begleitet. Um Hals und Leib tragen sie einen Strick und in der Hand verschiedene Mordinstrumente <sup>35</sup>.“

<sup>32</sup> ANT. BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>33</sup> BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>34</sup> BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>35</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 10.

„Will Manamatapa jemanden töten, so läßt er einen der drei Stöcke, welche er in der Hand zu tragen pflegt, auf den Boden fallen. Sofort ergreifen die Henker (*injices*) einen solchen und töten ihn mit Lanzen <sup>36</sup>.“

„Quiteve ist von zweihundert bis dreihundert Henkern umgeben, welche seine Wohnung umkreisen und schreien: *inhama, inhama!* Sie schreien nach Fleisch. Das soll bedeuten, daß er ihnen jemand zum Tode überliefern solle, damit sie in ihrem Amte etwas zu tun haben <sup>37</sup>.“

„Quiteve hat eine Unmenge von Geheimpolizisten (*malsins*), welche ihn stets über alles auf dem Laufenden erhalten, was in der Stadt und im Lande vor sich geht <sup>38</sup>.“

Die Grausamkeit der Könige war bekannt. Mitunter mußten auch Häuptlinge unter der Henkershand verbluten. Ihr Tod hatte oft eine religiöse, magische Bedeutung, wie bei der noch zu erwähnenden Neumondfeier und bei Gelegenheit des Regierungsantrittes des Königs <sup>39</sup>.“

Die heilige Person des Herrschers war auch mit einem besonderen Zeremoniell umgeben, das auch Europäer einhalten mußten, obwohl es für sie sehr demütigend war. Nach einer Andeutung bei BARBOSA war er für gewöhnliche Sterbliche unsichtbar.

„Der ihm Geschenke brachte, hörte zwar seine Stimme, ihn selbst aber sah er nicht <sup>40</sup>.“

„Will ein Kaffer mit dem Könige reden, so wirft er sich gleich beim Eingange auf den Boden. In dieser Haltung erscheint er in der Wohnung vor ihm. Liegend redet er ihn an, ohne zu ihm empor zu schauen. Während er spricht, klatscht er in die Hände. Hat er seine Geschäfte abgewickelt, so entfernt er sich auf gleiche Weise, wie er gekommen war. Kein Kaffer darf stehend vor den König hintreten, noch viel weniger zu ihm emperschaun, es sei denn ein besonderer Freund von ihm.“

„Die Portugiesen nahen sich ihm zwar nicht hingestreckt wie die Kaffern, aber doch barfüßig. Vor ihm angelangt, werfen auch sie sich auf den Boden. Sie stützen sich in die Seite und reden mit ihm, ohne ihn jedoch anzuschauen. Jeweils nach vier und vier Worten klatschen sie in die Hände <sup>41</sup>.“

Die Zeremonien der Inthronisation beschreibt uns SANTOS im I. B., c. 7. Nach der Beisetzung des verstorbenen Königs begibt sich der Neugewählte mit Zustimmung der Frauen in den Palast. Mit ihnen zusammen läßt er sich im Saale nieder, wo die Audienzen abgehalten werden, aber so, daß sie von einem Vorhange verdeckt sind. Durch einen Herold werden die Untertanen von der Besitzergreifung in Kenntnis gesetzt. Alsbald begibt sich der Adel in den Palast. In kriechender Haltung erscheinen sie in kleineren Gruppen vor dem Könige. Hier geloben sie ihm Treue. Der König dankt ihnen hinter dem Vorhange, worauf dieser beiseite gezogen wird und er sich ihnen zeigt.

<sup>36</sup> Ibidem: II, c. 15.

<sup>37</sup> Ibidem: I, c. 10.

<sup>38</sup> Ibidem: I, c. 9.

<sup>39</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 7.

<sup>40</sup> Records of S. E. Africa, vol. 5.

<sup>41</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 7. — Livro d. Monções, L. 55, f. 229.

Beachtenswert sind noch folgende Gebräuche. „Unter vielen anderen Sitten dieses Volkes ist auch diese, daß, wenn der König irgendeine gute oder schlechte Eigenschaft besaß, irgendein körperliches Gebrechen, einen Fehler, ein Laster oder eine Tugend, so gaben sich seine Großen und seine Dienerschaft Mühe, ihn hierin nachzuahmen; war der König irgendwie gelähmt, so hinkten auch sie oder ahmten die Lähmung nach <sup>42</sup>.“

„Wenn Manamatapa trinkt, hustet oder niest, so wird es gleich in der ganzen Stadt bekannt. Die Verwandten grüßen ihn bei solchen Gelegenheiten mit lauter Stimme und klatschen in die Hände. Außerhalb des Palastes hören es andere und machen es nach. So pflanzt es sich rasch durch die Stadt <sup>43</sup>.“

Niemand spricht mit Manamatapa oder seiner Frau der Königin Mazarira, ohne ihnen vorher ein Geschenk gebracht zu haben. Die Portugiesen brachten an Geschenken Tücher; die Eingebornen Vieh oder Landesprodukte. „Ist aber jemand so arm, daß er nichts zu geben vermag, so bringt er einen Sack voll Erde, zum Zeichen seiner Untertänigkeit oder ein Bündel Stroh zum Decken eines Hauses.“

Man schwor auf das Leben des Königs, indem man sagte: *Xe Mambo!*; und der König selbst wurde mit *Xedico* angeredet, was so viel heißen soll wie: Ew. Hoheit.

Der Feuerkult war im Schwunge. Alljährlich sandte der König Hauptlinge im Lande umher, um neues Feuer anzuzünden <sup>44</sup>.

DAPPER, in Anlehnung an OSORIUS berichtet, daß Manamatapa alljährlich Boten an seine Vasallen aussandte, um die alten Feuer auszulöschen und neue anzuzünden. Jeder mußte das neue Feuer von ihm nehmen, wollte er nicht als Rebell angesehen werden.

Die Sitte des Feueraussendens hat sich bis heute in jenen Gebieten wie in Barue erhalten <sup>45</sup>.

Die heiligen Tiere der Manamatapa waren der Löwe, der Adler (Falke?) und vielleicht auch das Krokodil. Ob es Totemtiere, Clantiere waren, kann nicht mehr ausgemacht werden. Ein Löwe, von einem Pfeil getroffen, figurierte später auf dem Siegelring des Manamatapa.

Der Herrscher führte den Ehrennamen „Großer Löwe“ <sup>46</sup>.

Den Löwen zu töten war nur einmal im Jahr erlaubt, und das bei Gelegenheit der Großjagd, an welcher auch der König teilnahm. „In diesem Lande gibt es ein Gesetz, welches unter Todesstrafe verbietet, einen Löwen zu töten, denn er selbst (der König) wird Löwe genannt. Als solcher ist er verpflichtet, das Leben aller anderen Löwen zu schonen. Nur in seinem Beisein darf ein Löwe zu seiner Unterhaltung getötet werden <sup>47</sup>.“

Damit hängt auch die Anschauung der Banyai zusammen, daß, so oft

<sup>42</sup> DAMIÃO DE GOES: op. cit., c. 10.

<sup>43</sup> Oriente Conquistado, c. 5. — DAMIÃO DE GOES: Chronica del Rey Don Manuel, Lisboa 1566, II, f. 17.

<sup>44</sup> DAMIÃO DE GOES: op. cit., II, f. 17.

<sup>45</sup> C. PETERS: Im Goldlande des Altertums, München 1902, S. 74.

<sup>46</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 10.

<sup>47</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 12.

sie einem Löwen begegnen, sie ihn nicht töten, vielmehr in die Hände klatschen zu seiner Begrüßung. Sie glauben nämlich, daß die Seelen ihrer Häuptlinge in ihnen Wohnung nehmen <sup>48</sup>.

Die geschriebenen Quellen geben uns keine Kunde darüber, daß auch der Adler ein heiliger Vogel der Manamatapa gewesen sei; doch hat sich unter den Mashona bis auf den heutigen Tag die Anschauung, welche wir auch im alten Ägypten finden, erhalten, daß die Adler heilige Vögel seien, weil sie die Seelen ihrer Häuptlinge trügen <sup>49</sup>.

Am deutlichsten kommt diese Anschauung in den Adlerfiguren aus Speckstein auf den Ruinen von Zimbabwe zum Ausdruck, welche Vögel in ihrer ursprünglichen Stellung nach Osten schauten <sup>50</sup>.

Die Monate wurden von Neumond zu Neumond gerechnet. Die dreißig Tage zerfielen in drei Teile zu je zehn Tagen. Innerhalb dieses Zeitraumes fielen sechs Feiertage. Der dritte und siebente Tag jeder Dekade galt als Feiertag. An diesen Tagen kleideten sich die Eingebornen feiertäglich. Der König gab Audienzen, und zwar stehend. Falls er selber die Audienzen nicht abhalten konnte, so tat es Ningomoaxa, der Kanzler, an seiner Stelle. Die zur Audienz Erschienenen lagen vor ihm auf dem Angesichte.

Am achten Mondtage redete niemand mit dem Könige. An diesem Tage begann weder er selber etwas Wichtiges, noch ließ er es durch andere tun, denn dieser Tag hatte eine schlechte Vorbedeutung <sup>51</sup>.

Das Erscheinen des Neumondes wurde jeweils mit verschiedenen Zeremonien und Festlichkeiten gefeiert. „Alle Monate beim Erscheinen des Neumondes veranstaltet Manamatapa seinen *muzimos*, d. i. den Verstorbenen, ein Fest. Niemand arbeitet an diesem Tage. Alle begeben sich zu Hofe. Manamatapa mengt gewisse Kräuter mit Mais und Öl. Mit diesem Wasser besprengt er die Vasallen, um sie so mehr an seine Person zu fesseln, damit sie ihm gehorchen. Er wäscht sich mit Wein und gibt ihn hernach den Seinigen zum Trinken, um sie so inniger mit sich zu verbinden, damit sie ein Herz und eine Seele seien.“ Dieses Fest wurde mit Musik und Trinkgelagen gefeiert <sup>52</sup>.

„Am Tage des Neumondes pflegt der König mit zwei Lanzen in der Hand in seinem Palaste zu *pemberera*, d. h. von einer Wand zur anderen zu rennen, als ob er in der Schlacht kämpfte und die Schläge, welche gegen ihn geführt werden, abwehrte. Zu diesem Feste kommen alle Großen an seinem Hofe zusammen, und nachdem das *pemberera* zu Ende ist, läßt er eine Schüssel mit gekochtem Mais kommen. Mit eigener Hand verstreut er diesen am Boden, indem er die Seinigen auffordert, davon zu essen, denn der Mais wachse aus der Erde und er sei der Herr der Erde. Seine Vasallen und auch die anderen Kaffern, welche zugegen sind, greifen hastig zu, damit jeder möglichst viel

<sup>48</sup> LIVINGSTONE: op. cit., II, p. 175.

<sup>49</sup> VENNING: J. Afr. S. VII (1907), p. 150.

<sup>50</sup> VAN OORDT: Who were the Builders of Great Zimbabwe, Johannesburg, p. 16.

<sup>51</sup> BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>52</sup> Oriente Conquistado, c 5, II, p. 506.



erhasche und sie verzehren es vor den Augen des Königs mit solchem Behagen, als ob es Süßigkeit wäre.“

Außergewöhnliche Riten fanden bei Neumond im Mai statt. „Ein großes Fest wird abgehalten, welches man *chuano* nennt, zu welchem alle Häuptlinge seines Reiches erscheinen. Alle machen das *pemberera* mit Lanzen in der Hand mit, indem sie gegeneinander gehen und sich bedrohen, als ob sie im Kriege kämpfen. Manamatapa hat sich niedergesetzt und schaut diesen Kämpfen und den Festen zu, welche sich beim Klange vieler Trommeln und Hörner abspielen. Der ganze Tag wird damit zugebracht. Bei Nacht zieht sich der König zurück und niemand gewahrt ihn acht Tage lang, währenddessen die Trommeln des Königs bei Tag und Nacht gerührt werden. Am achten Tage befiehlt Manamatapa, einen der Häuptlinge, gegen den er etwas hat, zu töten. Mit diesem Opfer, das er seinen *muzimos* darbringt, geht das Fest zu Ende<sup>53</sup>.“

Außer diesem Maimondfeste verdient ein anderes im September besondere Erwähnung. Bei Neumond zieht der König mit viel Volk aus, um seine verstorbenen Ahnen in Zimbabwe, das auf einem Berge liegt, wo diese beigesetzt sind, zu besuchen. Diese Wallfahrt geschieht zu dem Zwecke, um sich mit seinen Ahnen zu beraten und von ihnen Ratschläge entgegenzunehmen. Bei dieser Gelegenheit „fährt der Teufel in einen dieser Schwarzen, indem er vorgibt, die Seele des verstorbenen Königs, des Vaters des nunmehrigen zu sein und daß er komme, um mit seinem Sohne zu reden“.

Er benimmt sich wie ein Besessener. „Er spricht und räuspert sich ebenso wie der verstorbene König es getan hat, den er vorstellt. Das macht er derart, daß er es tatsächlich zu sein scheint der Stimme und dem Benehmen nach. Hieraus entnehmen die Kaffern, daß die Seele des verstorbenen Königs schon gekommen sei. Sogleich begibt sich der König mit seinem Gefolge an den Ort, wo der Besessene ist. Alle werfen sich vor ihm auf den Boden und erweisen ihm allerlei Ehrenbezeugungen. Während sich die anderen entfernen, bleibt der König mit dem Besessenen zurück. Er redet mit ihm freundschaftlich, wie man mit seinem Vater zu reden pflegt.

Er erkundigt sich bei ihm, ob er werde Krieg führen müssen und ob er siegreich bleiben werde; ob Hungersnot und andere Drangsale über sein Reich hereinbrechen würden und anderes mehr, was ihm am Herzen liegt. Der Teufel antwortet ihm auf alle seine Fragen und erteilt ihm in allem seinen Rat<sup>54</sup>.“

Bevor der neue König seine Regierung antritt, läßt er all seine Häuptlinge an seinen Hof kommen, „damit sie schauen, wie er den Bogen bricht, was gleichbedeutend ist mit: die Regierung ergreifen“. Bei dieser Gelegenheit läßt er einige dieser Großen töten, mit dem Hinweis, daß der verstorbene König ihres Dienstes bedürfe. Darum scheuen sich viele, zu dieser Zeremonie zu erscheinen und gehen lieber außer Landes<sup>55</sup>.“

<sup>53</sup> BOCARRO: op. cit., II, c. 123.

<sup>54</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 8.

<sup>55</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 7.

All diese Sitten ließen mit der Macht und dem Ansehen der Manamatapa nach. Um das Jahr 1700 kümmerten sich die Häuptlinge nicht mehr viel um den Herrscher. Nur zu der Neumondfeier um St. Johann begaben sich alle an seinen Hof, mit Ausnahme einer mächtigen Familie, da sie die Prostrationen und andere Riten nicht mitmachen wollte<sup>56</sup>.

Die Manamatapa-Herrscher mußten ohne Fehl sein, wenn sie die Regierung antraten; sie mußten aber auch ohne jedes körperliche Gebrechen verharren, so lange sie regierten. So oft der König irgendeinen körperlichen Defekt erlitt oder krank wurde, mußte er mit dem Tode abgehen. „Da in der früheren Zeit einmal der Herrscher dieses großen Landes (Manica) ein Auge verloren hatte, schickten ihm seine Vasallen durch eine Mittelsperson die Meldung, daß er von der Regierung lassen und einen Nachfolger ernennen solle. Sie hielten es nämlich für eine unerträgliche Schmach, einen verstümmelten Herrscher zu haben.“ Als aber der König aus diesem Grunde nicht weichen wollte, so empörten sie sich gegen ihn<sup>57</sup>.

„Früher bestand die Sitte, daß die Könige des Landes Gift nehmen mußten, um zu sterben, so oft ihnen ein Unglück zustieß oder ein Defekt an ihnen sichtbar wurde, sei es, daß sie impotent oder von irgendeiner Krankheit heimgesucht wurden; oder wenn ihnen die Vorderzähne ausfielen, wodurch sie häßlich wurden; oder wenn irgendein anderer Defekt oder eine Lähmung auftrat. Man war der Anschauung, daß der König keinen Defekt haben dürfe, und falls ein solcher sichtbar würde, es ehrenhafter wäre, sogleich zu sterben und ins andere Leben zu gehen, um sich dort von seiner Krankheit zu heilen, da dort alles vollkommen sei.“

„Davon ist der jetzige König abgekommen. Er gab seinem Volke zu wissen, daß, obwohl ihm ein Vorderzahn ausgefallen sei, er seines Volkes wegen weiter leben müßte<sup>58</sup>.“

Zur Zeit, da SANTOS in Sofalla lebte, erkrankte der König von Sedanda an einer sehr ansteckenden Lepra. Da sich die Krankheit als unheilbar herausstellte, ernannte er seinen Nachfolger, nahm Gift, woran er starb, wie es Sitte ist bei den Königen, die einen körperlichen Defekt aufweisen<sup>59</sup>.“

Beim Tod des Königs mußten seine Hauptfrauen mit in den Tod gehen. Ob auch welche aus dem Volke, zumal Sklaven, sterben mußten, darüber wird uns keine Nachricht zuteil.

„Wenn der Quiteve stirbt, dann ist es auch Pflicht seiner Hauptfrauen, mit ihm zu sterben, um mit ihm im Jenseits zu leben und ihm zu dienen. Zu diesem Zwecke nehmen sie Gift, das sie bereit haben und das *lucasse* heißt<sup>60</sup>.“

Das gleiche erzählt er auch von Manamatapa. MONCLAROS berichtet von dem Könige von Manica, daß bei dessen Tode sich viele seiner Frauen das Leben nahmen mit der Begründung, sie müßten ihm im Jenseits dienen<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> O Chronista de Tissuary; n. 51.

<sup>57</sup> FR. ANT. DE ENCARNACÃO: *Relações summarias*. Lisboa 1635, B. N., H. 2590.

<sup>58</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 8.

<sup>59</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 6.

<sup>60</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 5.

<sup>61</sup> Bol. soc. Geogr., Lisboa, Serie 4, N. 11.

Über die religiösen Anschauungen der Manamatapa sind wir schlecht unterrichtet, nicht, als ob darüber die alten Quellen schwiegen, sondern weil sie es unterlassen, die Linie zwischen den religiösen Anschauungen der Eingessenen und der herrschenden Klasse zu ziehen.

In welcher Weise der Sonnenkult, der sicher bestand, ausgeübt wurde, ist außer den Angaben über die Verehrung Manamatapa's als Sonnenheros nichts zu ermitteln. Manamatapa wurde als der Sonnenspender und Feuer-spender angesehen und verehrt. „Von allen Kaffern wird er derart verehrt, daß sie meinen, er gebe ihnen die Sonne“<sup>62</sup>.

Der erste Missionar GONÇALO DA SILVEIRA mußte sterben, weil er die Sonne verzauberte, wie die Umgebung Manamatapa's ihn verleumdete. „Der Pater trüge die Sonne und den Hunger in einem Knochen“<sup>63</sup>. (*Ossso definado*.)

Auch über Mythen und Sagen dieser Kultur wissen wir fast nichts. Ein Tiernärchen (dieser gibt es viele am Zambesi), welches sich bis heute in jenen Gegenden erhalten hat, wird uns schon von MONCLAROS berichtet (1572): Als ich mit Fr. BARRETO den Fluß aufwärts fuhr und wir am Ufer anlegten, sammelten sich bald Eingeborne um uns. Sie erzählten uns, daß vor drei oder vier Tagen am gleichen Orte ein Kampf stattgefunden habe zwischen einem Löwen und einem Krokodile. Ein Löwe verfolgte eine Büffelkuh. Ermüdet begann diese im Flusse zu trinken. Dort war aber ein großes Krokodil, welches sie an der Schnauze packte, aber nicht vermochte, sie ins Wasser zu ziehen. Der Löwe folgte dem Geruche des Büffels und wurde Zeuge des Kampfes mit dem Krokodil, das sich bereits festgehakt hatte. Er sprang hinzu, ergriff den Büffel am Hinterteil und schleuderte den Büffel mitsamt dem Krokodil ans Land mit solcher Wucht, daß das Krokodil zerbarst. Der Löwe fraß den Büffel und ließ das Krokodil den Leuten“<sup>64</sup>.

Ich erwähne diese Sage, welche ursprünglich eine Mythe war, weil sie in Uganda eine Entsprechung heute noch findet. Aus dem gleichen Grunde möge hier eine Anschauung der heutigen Mashona über die Sonne Erwähnung finden. „They believe the sun returns across the sky at night when everyone is sleeping and that it travells from west to east ready to start over again at day break, but high up in the expanse of the heavens and hidden from sight by unseen clouds“<sup>65</sup>.

Erwähnt sei auch, wie sehr der Mondkult im Vordergrund der Manamatapa-Religion stand, wie aus den bereits angeführten Bemerkungen ersichtlich ist.

#### 4. Die Uganda-Kultur.

Es braucht wohl nicht näher auseinandergesetzt zu werden, daß die vorhin geschilderte Kultur keine Bantu-Kultur schlechthin ist. Die Tatsache, daß diese Kultur sich auch bei außerbantuischen Völkern findet, ist der deutlichste

<sup>62</sup> B. N. Lisboa, Ms. 140, T. II.

<sup>63</sup> Cartas da India, B. N. Lisboa, T. II, f. 339.

<sup>64</sup> Bol. soc. Geogr., Lisboa, Serie 4, N. 10.

<sup>65</sup> HALL: Great Zimbabwe, p. 92.

Beweis dafür. Dessen waren sich die alten Schriftsteller auch bewußt, das um so mehr, als mitten im Manamatapa-Reich ein Volk saß, welches allseitig von ihm umgeben, doch jede kulturelle Beeinflussung abwehrte. Dieses Volk nannten sie *Maramuca*, ein heute nicht mehr festzustellender Stamm der Botonga. Die Botonga werden immer in Gegensatz zu den Makalanga gestellt, welche zwar ihrer Unterschicht nach gleichfalls Bantu waren, jedoch derart von der Manamatapa-Kultur beeinflußt und absorbiert, daß sie von ersteren stark abstachen. Von diesem Stamm der Maramuca wird uns berichtet, daß er ein Gebiet von nur 75 zu 30 km innehatte und im Herzen von Manamatapa lag, als ob es vom Himmel dort hinabgefallen wäre. „In Sprache, Sitte und in allem sind sie von den Makalanga verschieden, den Botonga aber ähnlich, obwohl sie gegen 30 Wegstunden von diesen nach allen Seiten hin entfernt sind. Diese beiden Reiche (Maramuca und Manamatapa) sind in allem von einander verschieden“<sup>66</sup>.

Einen ähnlichen Unterschied konstatiert auch der Missionar FERNANDEZ (1560) zwischen den Makalaka, die sich bei Inhambane niedergelassen hatten und den umliegenden Botonga<sup>67</sup>.

Die Zweiheit der Kulturen war im 16. Jahrhundert noch sehr wohl erkennbar, was heute kaum noch der Fall ist; ein Zeichen, wie wenig die Manamatapa-Kultur die eigentliche Bantu-Kultur sich zu assimilieren verstand. Das ist ein Zeichen ihres fremden Wesens. Wir haben es hier also mit etwas Fremdem, nicht Bodenständigem zu tun, sondern mit einer Welle, welche die Bantu-Kultur Südafrikas überflutet und überlagert hat, ohne sie jedoch förmlich zu ersticken. Ihre Wanderungsrichtung zu finden und festzustellen, ist unsere nunmehrige Aufgabe.

Nachdem wir die Manamatapa-Kultur in ihren wesentlichen Zügen herausgearbeitet haben, fällt diese Aufgabe nicht mehr schwer. Ich wende mich zunächst nach Uganda und übergehe das Muata-Jamvo und Cazembe-Reich vorläufig, weil jenes uns von ROSCOE in seinem Werke „The Baganda“ sehr ausführlich geschildert worden ist. Die Baganda-Kultur, wie sie dort vorgeführt wird, besteht heute nicht mehr in dieser Ausgestaltung, vieles gehört schon der Geschichte an. Wie es dem Rahmen dieser Studie entspricht, werden nur die wesentlichen Parallelen herausgegriffen, im übrigen sei auf das genannte Werk verwiesen.

Die Wohnungen der Bagandakönige zeigen eine Ähnlichkeit mit den Zimbabwe der Manamatapa was die Anlage betrifft, wenn auch eine Verschiedenheit des Materials vorgelegen hat, wenigstens in der ältesten Zeit.

„The enclosure (of the King's residence) was oval shaped, a mile in length and half a mile wide.“

„The top of the hill was reserved for the King's own residence; the chiefs built dwellings around the royal enclosure“<sup>68</sup>.

„The appearance of the wall was striking, and the fence formed a barrier against wild animals and against any ordinary foe, since the people

<sup>66</sup> Ms. R. B. A., Lisboa, 31, VII, 44, f. 459.

<sup>67</sup> Ms. Cartas da India, T. II, f. 162, Lisboa.

<sup>68</sup> ROSCOE: op. cit., p. 200, 201.



were only armed with spears. There were many miles of fencing to be done, because in addition to the main outer fence many inside fences had to be build <sup>69</sup>."

"The royal enclosure was encircled by a tall reed-fence ten or twelve feet high made of elephant-grass, and supported by stout posts at intervals <sup>70</sup>."

"It seems that every King choose a new spot for his residence, and changed therefore to another; where he decided to build his capital <sup>71</sup>."

Der gleichen Erscheinung begegnen wir auch in Rhodesia. Die vielen zerstreutliegenden Zimbabwe dürften darauf hinweisen, daß jeder neue Herrscher sich eine eigene Residenz mit umliegender Stadt anlegte. In der Portugiesenzeit ist dieses tatsächlich der Fall gewesen. Bald hier, bald dort wird von einem Zimbabwe Manamatapa's gesprochen, so daß es unmöglich erscheint, die genaue Örtlichkeit jeweils festzulegen.

Auch der König von Uganda hatte einen großen Harem mit einer Königin-Schwester und einer Königin-Mutter an der Spitze. Viele dieser Frauen hatten als Hauptfrauen hervorragende Stellungen inne, während andere mehr Arbeitszwecken dienten.

"In the early times kings did not have so many wives as the later kings indulged in; as a rule, they had three, who were given titles of *Kadulubare*, *Nasaza* and *Kabeja*. Later, when the kings took many wives, they increased the number of offices round their person which the wives could fill. Each wife, was in fact, a great lady, with much power, and many attendants <sup>72</sup>."

"The King filled his enclosure with women to become his wives, and appointed his chief wives as guardians over various blocks of houses <sup>73</sup>."

"The King, when pleased with a chief or with a peasant for service rendered, would give him a wife <sup>74</sup>."

Die Schwesternheirat war in Uganda allgemein erlaubt. Für den König war sie aber in einem Falle ein Gebot. Die Königin mußte aus der Zahl der Halbschwestern des Herrschers gewählt werden.

"The King might take one or more of his sisters to wife, but he was not expected to have children by any of them <sup>75</sup>."

"It was essential that the princess selected should be a sister of the King, though not by the same mother, and, further, that her own mother should have no sons <sup>76</sup>."

"Though there was a strong feeling against women reigning, custom permitted the Queen and the King's Mother (Namasole) to hold their courts, and conferred on them a certain measure of administrative power <sup>77</sup>."

<sup>69</sup> ROSCOE: The Baganda, p. 368.

<sup>70</sup> ROSCOE: op. cit., p. 368.

<sup>71</sup> ROSCOE: op. cit., p. 200.

<sup>72</sup> ROSCOE: op. cit., p. 86.

<sup>73</sup> ROSCOE: op. cit., p. 205.

<sup>74</sup> ROSCOE: op. cit., p. 92.

<sup>75</sup> ROSCOE: op. cit., p. 187.

<sup>76</sup> ROSCOE: op. cit., p. 191.

<sup>77</sup> ROSCOE: op. cit., p. 187.

Die Stellung der Königin-Mutter, welche bei den Manamatapa nur andeutungsweise erwähnt wird, findet in den Ausführungen ROSCOE's über Uganda eine dankenswerte Ergänzung.

„The Queen was given a site for her residence on a adjacent hill, but it had to be separated from the King's by a stream of running water. In her enclosure the Queen had chiefs bearing the same titles as the great chiefs of the realm; her lands were distributed all over the country, so that she had estates in every district. She held her own courts, tried her own people, and had full power of life and death, as the King had; she had to visit him each day, unless she was legitimately prevented, in such case she sent a representative to see the King, and to explain what detained her. She was absolutely forbidden to have children; should she be found with child, she would be deposed, and deprived of her office at once; she might even be put to death, if the King chose to carry out the law to the letter. The King's wives were chosen for various offices, after the mourning had ended, and he had gone into his new residence. The *Kadulubare* ranked first among these wives; she was always the wife whom his father had given him; she had charge of the fetiches and amulets, and took precedence of other wives in the court. *Nanzigu* of the Buffalo Clan was given her own enclosure outside the royal one; she was carried about like a princess on a man's shoulders, and was not allowed to have any sons by her husband. *Kabeja* might be from any clan that the King wished; she was the favourite wife; she had charge of the fetich *Nantaba*, and never had any children; the King was expected to take her to his couch. *Nakimera* had her enclosure outside the royal one, and visited her husband from time to time, as he wished. *Nazasa* was chosen for him by his father's mother, and was the wife who had to act as hair dresser; she also cut the King's nails, and took care of the hair and nail clippings, and stored them in a house built for the purpose. *Nambawoza* was another important wife; she had her own enclosure outside the royal one, though she was expected to visit the King daily. The other wives were chosen from any clan that the King wished <sup>78</sup>“

Die Nachfolge im Königtum war vielfach von dem Willen des sterbenden Herrschers abhängig. Der Nachfolger mußte aus königlichem Geblüt sein und mütterlicherseits mußte er aus einem Clan stammen, welcher thronberechtigt war. In Uganda hatten die Frauen des Königs weniger bei der Wahl des neuen Herrschers mitzureden, um so mehr aber die Clans.

„The sovereign has always been a male descendant of the royal family; no woman could reign, nor any person not of the royal blood. The heir-apparent was a son or grandson of a King; but grandsons were only accepted when there was no son living who could succeed <sup>79</sup>“

„The choice of the prince who was to succeed his father as king was a matter for the *Katikiro*, the *Kasuju*, and his the *Kimbugwe* to decide. The reigning king generally made his wishes known to the *Katikiro* and the *Ka-*

<sup>78</sup> ROSCOE: The Baganda, London 1911, p. 84, 85.

<sup>79</sup> ROSCOE: The Baganda, p. 187.

*suju*, and his wishes were adhered to, if possible; but if these chiefs thought that there was another prince who would make a better sovereign, they did not hesitate to appoint the latter <sup>80</sup>."

"The royal family traces its pedigree through the maternal clan, but the nation through the paternal clan. Princes are zealously guarded by their mothers and the *Kika* (clan) to which the mother belongs: each clan hopes it may gain by its prince becoming king <sup>81</sup>."

Die Erbfolge war demzufolge gewiß vaterrechtlich wie im Manamatapa-Lande auch; doch hatte in beiden Reichen das Vaterrecht mit dem Mutterrecht einen Kompromiß geschlossen. Der neue König von Uganda gehörte dem Clan der Mutter an und nahm auch ihr Totem an. „Every prince belonged to the clan of his mother, not of his father, and took his mother's totems. In addition the Lion and Leopard clans claimed to be descended from princes, and hence to include all princes among their members. Thus besides his mother's totems every prince and consequently every king had the lion and leopard for additional totems; nor was this all every prince and king in addition the eagle for his totem, though in fact there was no Eagle clan <sup>82</sup>."

Streng genommen ist das keine Mutterfolge, denn dann wäre der Schwestersohn der eigentliche Erbe gewesen. Der Kompromiß fand aber darin statt, daß der König seine eigene Schwester heiratete, so daß zuletzt doch der Schwestersohn der Erbe wurde. Somit blieb das Königtum in der Familie des Vaters und das Mutterrecht kam auch auf seine Rechnung. Das mag der Beweggrund der Schwesternheirat überhaupt gewesen sein, falls sie nicht etwa mythologisch zu erklären sein wird.

In Uganda fand diese Sitte eine Abschwächung insofern, als der Herrscher von seiner Schwester keine Kinder hatte; von Manamatapa, resp. Quiteve wissen wir, daß er gerade die Kinder einer solchen Ehe als seine eigentlichen Erben ansah. Immerhin, hier wie dort entwickelte sich durch die Einheirat in fremde Clans ein System, wie wir es gerade von Uganda geschildert haben.

Im Wettbewerb der einzelnen Clans, ihre Söhne und Schützlinge auf den Thron gelangen zu lassen, konnte es nicht ausbleiben, daß wilde Parteikämpfe ausbrachen. „A wild state of disorder ensued, anarchy reigned, people tried to rob each other, and only chiefs with a strong force were safe, even the smaller chiefs being in danger from stronger chiefs, who did as they liked during the short interregnum <sup>83</sup>."

Das Verwaltungssystem war in Uganda recht kompliziert. Der König war absoluter Herrscher und Eigentümer. In ihm wie in einem Brennpunkte konzentrierte sich alle Gewalt. Die Beamten und Häuptlinge, welche, sei es am Hofe, sei es in der Provinz, angestellt waren, wurden von ihm ernannt.

"The country was divided into ten large districts (*amasaza*), each ruled over by a chief; these were divided from one another by rivers or

<sup>80</sup> ROSCOE: The Baganda, p. 189.

<sup>81</sup> ROSCOE: Further Notes, p. 62, J. A. I. 32 (1902).

<sup>82</sup> ROSCOE: op. cit., p. 128.

<sup>83</sup> ROSCOE: op. cit., p. 103.

swamps, while others had valleys, or gardens, which marked their boundaries. There never appears to have been any difficulty arising between chiefs of districts about boundary demarcations, not even during the early days of Mutesa, when the people were said to have numbered some three millions.

The principals chiefs were:—

1. The *Katikiro*, who was Prime Minister and Chief Justice.
2. The *Kimbugwe*, who had charge of the King's umbilical cord.
3. The *Kago*, who held the office of Sabadu to the King, and governed the Kyadondo district.
4. The *Mukwenda*, who held the office of Sabagabo to the King, and governed the district of Singo.
5. The *Sekibobo*, who held the office of Sabawali to the King, and governed the Kyagwe district.
6. The *Kangawo*, who held the office of Mwogozo to the King, and governed the Bulemezi district.
7. The *Mugema*, called the King's father (Nakazade), who was the „Katikiro of the Dead“, and governed the *Busiro* district.
8. The *Kaima*, who governed the *Mawokota* district.
9. The *Kitunzi*, who governed the *Gomba* district.
10. The *Pokino*, who governed the *Budu* district.
11. The *Kasuju*, who governed the *Busuju* district.
12. The *Katambala*, who governed the *Butambala* district.

Wie in Manamatapa fehlten auch in Uganda die Vasallenreiche nicht.

„Besides the chiefs of these ten districts, there were other kings and chiefs subsidiary to Uganda. In the north was Busoga, . . . Koki, to the south-west of Budu, was another tributary country, and was taxed each year in iron hoes and cowryshells. Koki has had, from time immemorial, its own king and governing body (Lukiko); but being unable to withstand the raids of the Baganda, it became a tributary state.“

To the west there was the pastoral country Ankole, which though it was never subjugated, yet sent from time to time large herds of cattle, in order to keep the peace with the kings of Uganda.

To the south of Budu, the Kiziba country paid its yearly tax of cowry shells and trade-goods, which came into the country from the south. Both the Kiziba and Koki country were ruled by the Pokino who was the chief of Budu.

Foremost of the chiefs was the Katikiro, who combined two distinct offices, that of Prime Minister and that of Chief Justice. The office of Kimbugwe stood next in importance <sup>85</sup>“

Von den Großwürdenträgern am Hofe werden von HALLFELL genannt *Kauta*, Oberintendant des Hofes, *Kambi*, Oberzeremonienmeister, *Karugi*, Oberaufseher der königlichen Vorratsräume, *Mujami*, Oberaufseher der könig-

<sup>84</sup> ROSCOE: op. cit., p. 233.

<sup>85</sup> ROSCOE: op. cit., p. 234.



lichen Leibgarde, im Kriegsfall General der Landarmee, *Kimbugwe*, Trommel- und Amulettenverwahrer, *Sababi*, Vorsteher der Torwache. Als Oberaufseher der königlichen Pagen nennt er einen gewissen *Mkasa*. Je nach Bedürfnis wurden andere Ämter geschaffen <sup>86</sup>.

Unter den Häuptlingen bestand ein Wettbewerb, ihre Söhne unter die Pagen des Königs einzureihen, deren es viele gab. „Es ist Sitte, daß die vom König mit einem Lehen bedachten *Batongole* das eine oder andere ihrer Kinder an den Hof schicken, damit es für den Pagendienst erzogen werde <sup>87</sup>.“

Daß die Zahl der Pagen eine große gewesen sein muß, leuchtet ein, wenn man sich vor Augen hält, daß oft auch die Razzias dazu dienten, solche Knaben einzufangen. „They made a levy on the country for girls who in due course became his wives, and for boys to be pages and every chief was required to give at last one boy as a page to the King <sup>88</sup>.“

Die Grausamkeit der Uganda-Könige ist sattem bekannt. Sie scheint jene der Manamatapa noch übertroffen zu haben. Der König war stets von einer Wache umringt, welche auch Henkersdienste verrichtete.

„They would have been seized (the offenders, who sneezed ect. in the presence of the King) by the guards, who stood armed with ropes, ready to bind anyone if the King gave the word <sup>89</sup>.“

Davon waren auch die Häuptlinge und die eigenen Frauen nicht ausgenommen. „Life and death were treated as of little moment; the King might please anyone of his chiefs to be bound, detained, or put to death at his pleasure <sup>90</sup>.“

Die meisten Menschenopfer wurden gefordert bei Gelegenheit der Wallfahrt des Königs zum Grabe seines verstorbenen Vaters. Aber auch bei anderen Gelegenheiten mußten Menschen ihr Leben lassen. Irgendein Verdacht seitens des Königs konnte auch dem ersten Häuptlinge das Leben kosten.

Oft hatten die Menschenopfer religiösen oder magischen Charakter.

Um Verbrechen, zumal Verschwörungen rechtzeitig zu entdecken, bediente sich auch der Uganda-König einer Geheimpolizei.

Zum Hofstaate ist auch die Musikbande zu zählen, deren Instrumente wie bei Manamatapa aus vielen Trommeln, Blashörnern, Marimbas und verschiedenen Saiteninstrumenten bestanden. Die Königstrommeln stellten eine besondere Kategorie dar. Wer sich in ihren Besitz setzte, war auch König, ebenso, als wenn man sich in den Besitz des Harems desselben brachte. Darum wurde dieser wie auch jene sorgfältig gehütet.

Der König war nicht nur durch eine Leibgarde und zahlreiche Dienerschaft bewacht und beschützt, sondern noch mehr durch ein besonderes Zeremoniell: „When the King entered, everyone greeted him with the special salutation *Guzinze*, which means „May you overcome“, and all bowed down

<sup>86</sup> HALLFELL: Uganda, Freiburg i. Br. 1921, p. 11 und 52.

<sup>87</sup> HALLFELL: op. cit., p. 12.

<sup>88</sup> ROSCOE: op. cit., p. 205.

<sup>89</sup> ROSCOE: op. cit., p. 259.

<sup>90</sup> ROSCOE: op. cit., p. 259.

their faces to the ground. No one was permitted to cough, or sneeze, or blow his nose in the court <sup>91</sup>."

At the court of the King of Uganda in Central Africa, when the King laughs, every one laughs; when he sneezes every one sneezes; when he has a cold, every one pretends to have a cold, when he has his hair cut, so has everybody <sup>92</sup>."

Zweifelsohne wohnte solchem Zeremoniell ein irgendwie religiöser Kern inne, wenn er auch in der Spätzeit nicht mehr erkannt wurde. Übrigens hatten auch viele andere Bräuche den König zum Gegenstande und zielten auf ihn als auf ein besonderes religiöses Wesen. Der Feuerkult gehört hieher. Das heilige Feuer zu hüten, welches von *Kintu*, dem Stammvater der Könige, herührte, war heiligste Pflicht.

„At the main entrance to the King's enclosures, on the left side, there was a small hut, and in front of it a fire-place which was merely a hole scraped in the ground, about two feet in diameter and six inches deep. In this pit hot embers of the sacred fire were left by day, and by night the fire burned brightly: at daybreak the fire was carried into the hut, and at sunset it was brought out again: the place was called *Gombololo*. The fire was kept burning at this spot by day and by night, while the King was present in the capital: if he journeyed it was carried about wherever he went. The fire is said to have been kept from the time of *Kintu*, who gave it to his chief *Sabata* to guard, with instructions to keep it burning; and from that time onwards all the fires in the royal enclosures have been lighted from it. This sacred fire (*Golombololo*) had to be kept burning during the life of the King <sup>93</sup>."

Demzufolge hatte das Feuer Bezug auf den König selber und versinnbildete in erster Linie ihn; denn wenn er verzog, mußte ihn das Feuer begleiten, wenn er starb, wurde es ausgelöscht.

„In some instances the secret (of the King's death) was kept for two days; then, when all the preparations were complete, the sacred fire at the entrance of the royal enclosure was extinguished, and the chief who had charge of it, was strangled by the fireplace. No sooner was this done than the cry of wailing began, the drums beat the death rhythm, and the country knew what had occurred, though no one was allowed to refer to the King's death otherwise than by saying: „The fire is extinguished <sup>94</sup>."

Ob beim Tode *Manamatapa's* eine Einbalsamierung der Leiche stattfand, wissen wir nicht. *SANTOS* berichtet zwar von einer eigentümlichen Sitte des Austrocknens der Leichen; es soll sich in diesem Falle um Verbrecher handeln. Nach der Exekution wurden deren Leichen auf einem Gerüst getrocknet. *Manamatapa* wusch sich in dem herabtropfenden Leichensaft. Nachdem der Leichnam trocken und steif geworden war, ließ er ihn begraben <sup>95</sup>.

Jedenfalls geht daraus hervor, daß die Konservierung der Leichen auch

<sup>91</sup> ROSCOE: op. cit., p. 259.

<sup>92</sup> FRAZER: *The Dying God*, p. 40.

<sup>93</sup> ROSCOE: op. cit., p. 202.

<sup>94</sup> ROSCOE: op. cit., p. 103.

<sup>95</sup> SANTOS: op. cit., II, c. 16.

im alten Rhodesia bekannt war. Bei den Baganda war die Einbalsamierung im Gebrauch. Das Bier, womit die Leiche gewaschen wurde, mußte getrunken werden. Dies hat eine Entsprechung auch bei den Manamatapa's. Über die Einbalsamierung sagt ROSCOE: „Members of the bodyguard did the embalming; they first disembowelled the corpse, and washed the bowels (after removing all fluids from them) several times in beer; this beer had then to be drunk by some of the widows and by the chiefs engaged in the work of embalming. After the washing was finished, the bowels were spread out in the sun and dried; they were then ready to be replaced in the body. The body was dried with barkcloths, and squeezed until every drop of fluid had been extracted from it. It was also washed with beer and the beer had to be drunk; nothing from the washing might be thrown away<sup>96</sup>.“

Jeder König hatte neben dem Totemtier seines Mutterclans noch die drei königlichen Totemtiere: den Löwen, den Leoparden und den Adler. Diese hatte er nicht kraft seiner Geburt, sondern kraft seiner Stellung als König, als Nachfolger Kintu's.

„The Baganda society is divided into clans, which are totemic. Kintu the first man and the first King of the Baganda belonged to the lion clan. The Lion clan had the eagle for second totem. These two skins of the lion and the eagle together with the leopard's skin, have formed the royal rug, upon which the king sits or stands for State ceremonies; and the animals and birds in question have been looked upon as sacred to royalty<sup>97</sup>.“

„All lion- and leopard-skins were the property of the King<sup>98</sup>.“

„The Uganda King had his meals alone. It was said of him, 'The lion eats alone'.“

„If the food was not to his liking, or if it was not brought quickly when he had ordered it, he would call for the offenders and spear them to death, of such an action it was said: The lion when eating killed so and so<sup>99</sup>.“

Als weitere Parallelen zu Manamatapa sind die Feierlichkeiten beim Erscheinen des Neumondes zu nennen, wobei zwar einige Zeremonien verschieden, andere aber identisch sind.

„When the moon is first seen there is general rejoicing and a feast which lasts seven days, during which time no work is done“ . . .

„The Kimbugwe takes the *Mulongo* (placenta) to the king and presents it to him“ . . .

„The *Mukwenda* (earl of Singo) takes the royal shield which is under his care to the King and hands it to him<sup>100</sup>.“ . . .

„During the coronation ceremonies“ the Mugema handed the King two spears and a shield, and the King swore fidelity to the nation, by pointing the shaft-end of the spear at the Mugema and saying, „I will never fear to rule Uganda my country.“ „The King also scattered coffee-berries after answering

<sup>96</sup> ROSCOE: op. cit., p. 105.

<sup>97</sup> ROSCOE, op. cit., p. 141.

<sup>98</sup> ROSCOE: op. cit., p. 451.

<sup>99</sup> ROSCOE: op. cit., p. 207.

<sup>100</sup> ROSCOE: Further Notes, J. A. J., p. 76.

each question put to him, and these were eagerly picked up by the people. The Queen took a similar oath, and scattered coffee-berries while she did so <sup>101</sup>."

ROSCOE mention the same fight ceremonie often (p. 204) once it take place during the installation of the new King. King and Queen were carried on the shoulders of the royal bearers to the Budo hill to be confirmed in the kingdom. The hill, was guarded by the retainers of the King's mother, those of the priest *Semanobe*, and those of the chief, *Mukamba*, the three parties made it impossible for a rival prince to approach the hill and so secure the country . . .

„*Semanobe* and his party, who were armed with sticks of sugar cane and shields of plantain-leaf, contested the path; and a sham fight took place, in which *Semanobe* and his party were defeated, and had to retire, while the King and Queen with their train ascended the hill <sup>102</sup>."

Während die Manamatapa-Herrscher alljährlich zu den Gräbern ihrer Ahnen pilgerten, scheinen es die Uganda-Könige seltener getan zu haben, so bei Regierungsantritt und anderen bedeutsamen Ereignissen.

„It was an exceptionally great day when the reigning King went to visit the temple of his predecessor; thousands of people assembled to witness the sight and to hear the oracle <sup>103</sup>."

„Once during his reign it was customary for the reigning King to visit the temple of his father. The people did not approve of these visits being repeated, because they were the signal for the death of many. Crowds of people followed the monarch, and thronged to see the ceremony; the umbilical cords were on view, and the jawbone of his father was prominent. One of the old men explained everything to the King, and handed him the decorated cords to examine, and the medium foretold his future <sup>104</sup>."

„The ghost of the King soon took possession of some man, who was sent to the temple to be the medium; and from that time onward it was possible to hold converse with the late King <sup>105</sup>."

„When the medium was under the influence of the ghost he spoke in the same tone, and used the same expressions as those which the late King had been accustomed to use <sup>106</sup>."

„From Uganda there is no notice that the chief wives were obliged to die with the king, but many others. Neverthelless the umbilical cord of the ex-Queen was buried with the jawbone and the umbilical cord of the King. The ex-Queen also went to live by the entrance to the enclosure of the temple; numbers of widows of the dead King were drafted of to live inside the temple enclosure and were so virtually dead <sup>107</sup>."

Nachdem so viele schlagende Parallelen zwischen den beiden Reichen

<sup>101</sup> ROSCOE: op. cit., p. 198.

<sup>102</sup> ROSCOE: op. cit., 192, 193.

<sup>103</sup> ROSCOE: op. cit., p. 284.

<sup>104</sup> ROSCOE: op. cit., p. 112.

<sup>105</sup> ROSCOE: op. cit., p. 111.

<sup>106</sup> ROSCOE: op. cit., p. 283.

<sup>107</sup> ROSCOE: op. cit., p. 110, 111.



vorhanden sind, muß es doch auffallen, daß eine so typische Erscheinung, wie es der Selbstmord des Königs ist, sobald irgendeine Verstümmelung oder ein sonstiges Gebrechen am König sichtbar geworden ist, in Uganda nicht vorzukommen scheint. Da sie sich aber bei den Banyoro, einem benachbarten und wie die Baganda selber sagen, verwandten Stamm vorfindet, dürfen wir wohl annehmen, daß sie früher auch in Uganda lebte, nur mag sie von irgendeinem schlaun Herrscher abgeschafft worden sein, wie es auch später Manamatapa zuwege gebracht haben.

„In the Central African kingdom of Unyoro down to recent years custom required that as soon as the king fell seriously ill or began to break up from age, he should die by his own hand; for, according to an old prophecy, the throne would pass away from the dynasty if ever the king were to die a natural death. He killed himself by draining a poisoned cup. If he faltered or were too ill to ask for the cup, it was his wife's duty to administer the poison <sup>108</sup>.“

Über die Weltanschauung der Baganda sind wir heute natürlich sehr gut unterrichtet. Hier sollen nur zwei Einzelheiten Erwähnung finden, weil sie in Rhodesia eine Entsprechung finden.

„The sun is said to fall into a hol in the west where it is fed on plantain peelings. During the night it runs across the land and is ready for its duties next morning <sup>109</sup>.“

Der Kampf des Löwen mit dem Krokodil:

„A lion and a crocodile once had a quarrel as to which was the stronger, and each maintained that he was the stronger; the lion said, „I can kill the buffalo on the dry land“; thus they were always disagreeing as to which was really the stronger. One day the lion stalked a buffalo by the lake, and just as he sprang upon it and was dragging it down, the crocodile slipped out from his hiding-place, caught hold of the buffalo by the leg, and dragging both the buffalo and the lion into the water drowned and ate them. The crocodile was then doubly sure of his strength, and when he next saw the lion's son he began to boast of his prowess, and say how much stronger he was than the lion; he also related how he killed the father of the young animal. The young lion was very angry, and waited his opportunity for revenge. One day the lion stalked a buffalo at a little distance from the lake; as soon as he sprang upon it the crocodile ran up, caught hold of the buffalo's leg and pulled, to drag them both into the water; the lion also tugged in the opposite direction, and soon the crocodile was overcome and killed; the lion was thus even with the crocodile, and avenged his father's death. From that time the lion and the crocodile have been said to be of equal strength, the one on dry land the other in water <sup>110</sup>.“

<sup>108</sup> FRAZER, *The Golden Bough*, *The Dying God*, London 1911, S. 34.

<sup>109</sup> ROSCOE: *Further Notes*, p. 77, *Journ. of Anthropol. Inst.* 32, 1902.

<sup>110</sup> ROSCOE: *op. cit.*, p. 471.

### 5. Zimbabwe-Bauten und Manamatapa.

In welcher Beziehung stehen die Zimbabwe-Bauten zu den Manamatapa? Mit Zuversicht können wir sie als Bauwerke der mittelalterlichen, eingewanderten Herrscher von Rhodesia ansprechen.

Die Tradition, welche sich im Namen Zimbabwe erhalten hat, spricht entschieden dafür. *Zimba-bwe* heißt Steinbauten. Das ist die Etymologie des Wortes. (*zimba* = Pl. von *imba* = Haus; *bwe* = *li-bwe* = Stein, Mahlstein.) Diese Benennungen führten die Residenzen Manamatapa's, und zwar alle Residenzen bis in die jüngste Zeit hinein, als die schwarzen Könige nicht mehr in Steinburgen hausten, sondern in Häusern von Lehm und Holz und Stroh. BARROS fügt seiner Beschreibung der Zimbabwe ausdrücklich hinzu: denn jeden Ort, wo sich Benomotapa aufhält, nennen sie so. (Nämlich Symbave <sup>111</sup>.)

Auch die Gräberstätten der verstorbenen Könige hießen so, wie uns SANTOS bezeugt <sup>112</sup>.

Diese Benennung „Steinbauten“ auch für spätere Residenzen, welche nicht aus Stein gebaut waren, kann nur die eine Erklärung zulassen, daß die Manamatapa ehemals Steinburgen als Residenzen benutzten.

Auch die Geschichte verbindet die Ruinen von Zimbabwe mit den Manamatapa. Von gewissen Seiten suchte man stets hervorzuheben, daß die Portugiesen, denen wir die ersten Nachrichten über diese Gebiete verdanken, die Ruinen selbst niemals gesehen haben, sondern daß ihre Kenntnisse vom Hörensagen stammten. Zu dieser Annahme liegt kein Grund vor. Das Gegenteil ist sicher. BARROS sagt, daß ein Portugiese mit Namen *Vincente Pegado* die Ruinen von Sofala, welche gegen 170 Wegstunden von der Küste entfernt liegen, besucht habe. Die Beschreibung, welche BARROS von den Ruinen gibt, paßt nur auf Great-Zimbabwe. Er bemerkt ausdrücklich, daß Zimbabwe soviel bedeute wie Residenz (*corte*).

„Mitten in einer Ebene liegt eine quadratische Festung, innen und außen aus behauenen Steinen sehr gut gebaut und von wunderbarer Größe. In den Fugen ist kein Kalk zu sehen. Die Mauer ist mehr als 25 Spannen breit; die Höhe entspricht jedoch nicht der Breite. Über dem Portal befindet sich eine Schrift, welche gelehrte maurische Kaufleute, die dort waren, nicht lesen, noch auch den Charakter der Schrift feststellen konnten. Um dieses Gebäude herum auf verschiedenen Hügeln befinden sich andere Bauten, wie die ersteren aus Stein ohne Kalk aufgeführt. Darin steht ein Turm von mehr als zwölf Ellen Höhe. All diese Gebäude nennen die Eingebornen Symbave, was soviel heißt wie Residenz; denn jeden Ort, wo Benomotapa wohnt, nennen sie so <sup>113</sup>.“

Zweifelsohne schreibt BARROS diese Bauten den Manamatapa zu. Daß noch irgendwelche Steinburgen in der Portugiesenzeit gebaut worden wären, entzieht sich unserer Kenntnis und ist unwahrscheinlich.

<sup>111</sup> DE BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

<sup>112</sup> SANTOS: op. cit., I, c. 8.

<sup>113</sup> BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

Die Manamatapa des sechzehnten Jahrhunderts bauten ihre Residenzen zwar in großen Dimensionen, aber nicht mehr aus Stein, sondern aus Lehm, Holz und Stroh. „Viele Balken sind um einen Pfosten zusammengebunden wie um einen Zeltepfahl. Mit Lehm und Stroh oder was sonst den Regen abhält, werden sie gedeckt. Es gibt dort Häuser von derart hohen und dicken Balken, die wie Masten aussehen. Je höher sie sind, um so größer der Ruhm <sup>114</sup>.“

Der ältere ALCAÇOVA nennt sie *zunhauhy* und bezeichnet sie als Stadt, deren Gebäude von Stein und Lehm aufgeführt und sehr groß sind <sup>115</sup>.

Die ausführlichste Beschreibung einer Residenz Manamatapa's stammt von dem bereits erwähnten JULIO CESAR. Die Stadt hatte einen Umfang von mehr als einer Wegstunde. Die Häuser lagen in Steinwurfweite voneinander. Sie waren mit Pfählen umzäunt. Die Häuser waren aus Holz und Lehm gebaut und mit Stroh gedeckt.

Von BOCARRO erfahren wir, daß Manamatapa viele und sehr große Wohnungen hatte, welche mit einem hohen Holzzaun eingefriedet waren <sup>116</sup>.

Es mag verwunderlich erscheinen, daß in späteren Zeiten keine Steinbauten aufgeführt wurden; doch ist im Auge zu behalten, daß die Degeneration der Makalanga schon vorangeschritten war und daß der Herrscherclan sich in einer anderen Gegend befand, mehr gegen Norden als zuvor, nachdem er aus dem heutigen Ruinegebiete herausgedrängt wurde. Während im Süden „die geologischen Verhältnisse des Landes das Errichten von Steinbauten sehr leicht machten, ja gerade dazu herausforderten“; wie Prof. PÖCH bemerkt, waren die Verhältnisse im Norden andere. Auch die Zeiten waren andere geworden. Ein Kulturrückgang war eingetreten. Dieser wurde bedingt durch die Zermürbung der Herrscherschicht von seiten verschiedener äußerer Feinde und durch Absorption seitens fremder ins Land eingefallener Völker.

Verschiedene Hypothesen wurden aufgestellt, um den Ursprung und die Bestimmung dieser Ruinen zu erklären. Man nannte die Phönizier, die Sabäer, die Araber, auch die Israeliten als die Erbauer. Man vermutete in Sofala das biblische Ophir Salomon's. All diese Theorien wurden mit mehr oder weniger Ernst behandelt, nur gegen das eine sträubte man sich immer wieder, sie einer einheimischen Rasse zuzuschreiben. Als einmal die fixe Idee aufgetaucht war, daß dieses Goldland von Ausländern ausgebeutet wurde — und sie ist recht alt, in der Portugiesenzeit war sie schon Allgemeingut — und als man in Zimbabwe einem Sonnenkult auf die Spur kam, da lag es nahe, irgendein bekanntes Volk mit Sonnenkult und ähnlichen Bauten bis nach Rhodesia gelangen zu lassen, und zwar zur See.

BARTELS machte gegen die Anschauungen von FRITSCH und anderer, welche die Bauten dennoch Eingebornen zuschrieben, geltend, daß dann mehr solcher oder ähnlicher Ruinen in Rhodesia gefunden werden müßten <sup>117</sup>.

Dieser Fall ist seitdem eingetreten. Nach HALL zählen wir heute dort-

<sup>114</sup> BARROS: op. cit., L. X, c. 1.

<sup>115</sup> ALCAÇOVA: Records, V. 1.

<sup>116</sup> BOCARRO, op. cit., c. 123.

<sup>117</sup> Zt. f. Ethn., 21 (1889), p. 737.

selbst gegen dreihundert solcher Ruinen, von denen Great-Zimbabwe die größte ist <sup>118</sup>.

Man glaubte Zimbabwe als eine Festung der Goldsucher ansprechen zu müssen. Dagegen steht schon die einfache Erwägung, daß solche Ruinen auch in Gegenden angetroffen werden, wo niemals Gold gefunden wurde. Warum finden sich solche Bauten nicht auch den ganzen Weg entlang zur Küste hin, den die Goldsucher-Karawanen, mit ihren Schätzen beladen, gehen mußten, und wo sie des Schutzes ebensosehr oder noch mehr bedurften als bei den Minen?

VENNING, ein guter Kenner der Ruinen, welcher sich auch die Anschauung angeeignet hatte, daß die Zimbabwe-Bauten von Eingebornen stammten (er schreibt sie irrtümlicherweise den Barotse zu), äußert sich über das Resultat seiner Forschungen, welche er an Ort und Stelle unternommen hatte, dahin, daß alle Ruinen ähnlich seien, aber doch Altersstufen darstellten. Die jüngsten seien die unvollkommensten <sup>119</sup>.

Auf diesen Umstand soll hier besonders Nachdruck gelegt werden, denn auch die Geschichte legt ein solches Resultat nahe. Sie zeigt, wie die Manamatapa durch äußere Feinde und innere Unruhen immer mehr an Macht einbüßten, verarmten und verelendeten. Das kommt in ihren Zimbabwes am deutlichsten zum Ausdruck, welche einmal stolze Steinbauten waren wie Great Zimbabwe, dann immer mehr herabsanken, bis die Steinbauten mit Lehm- und Holzbauten vertauscht wurden. Es liegen mithin gewichtige Gründe vor, Great-Zimbabwe an den Beginn des Manamatapa-Reiches zu setzen.

Obwohl die in Zimbabwe gemachten Funde nichts ans Tageslicht förderten, was gegen die Auffassung stritte, daß die Bauten von Einheimischen herrührten, so glaubte man dennoch, den Einheimischen so großartige Bauwerke nicht zutrauen zu dürfen; auch die Adlerfiguren auf den Mauern, die Monolithen und der konische Turm schienen dagegen zu sprechen.

Daß afrikanische Völker es sehr wohl verstehen, großartige Bauten aufzuführen, ist heute sattsam bekannt. Daß die Manamatapa und die Makalanga, das Volk der Sonne, den Sonnenkult übten, ist ebenso gewiß. Dahin weisen die Embleme des Herrschers, die Muscheln an Stirn und Brust, der Löwe, ein Sonnentier als Clantier, die Ansicht der heutigen Mashona, welche den Adler als heiligen Vogel verehren, weil er die Seelen ihrer Häuptlinge trage; dafür spricht der Feuerkult, die Tötung des gebrechlichen Königs und vieles andere, wie die Anschauung der Eingebornen, daß Manamatapa ihnen die Sonne bringe und schließlich der Name des Volkes „Makalanga“ (von *i-langa* = Sonne) = Volk der Sonne.

Eine Erklärung finden daraus die Monolithen, welche zahlreich auf dem Gemäuer und innerhalb desselben standen und wohl die Sonnenstrahlen sinnbildeten; eine Erklärung finden ebenso die verschiedentlich gefundenen Phalli, die mit dem Sonnenkult in Verbindung stehen.

Eine teilweise Erklärung findet auch der konische Turm, doch glaube

<sup>118</sup> Globus, 87 (1905), p. 323.

<sup>119</sup> J. Afr. S., 7 (1907), p. 150.



ich, daß er nicht nur Symbol war, sondern auch noch einen praktisch-religiösen Zweck hatte, was noch zu erwähnen sein wird.

Zur Charakterisierung der Bauten sei darauf hingewiesen, daß sich die Ruinen stets auf Anhöhen befinden. SANTOS erwähnt das Zimbabwe Quiteves, den Begräbnisplatz der verstorbenen Könige, das auf einem Berge lag.

Die Anlage der Bauten war elliptisch; ob aber die elliptische Form intendiert war, mag dahingestellt bleiben. Die Umfassungsmauer ist bei Great-Zimbabwe verhältnismäßig hoch und von mehreren Toren durchbrochen. Die Mauern sind mit Monolythen geziert, doch finden sich auch solche innerhalb der Umfriedung. Auf dem Gemäuer standen auf Sockeln die Adlerfiguren und schauten gegen Osten. Innerhalb der Umfriedung führt wenigstens eine Strecke weit eine zweite Umfassungsmauer, die parallel mit der ersten läuft und so einen schmalen Gang bildet, der beim konischen Turm mündet.

Innerhalb der Umfassungsmauer bestanden früher verschiedene Umfriedungen mit heute noch sichtbaren Plattformen aus Erde gestampft, den Standorten für Hütten. Da eine Überdachung der Mauern nicht erkennbar und auch unwahrscheinlich ist, stellen sie sich als Umfriedung dar, innerhalb welcher Hütten als Wohnungen standen.

Rings um diese Ruinen erheben sich auf Anhöhen viele andere, die man als kleinere Niederlassungen ansprechen kann. Dieses Bild wiederholt sich mehr oder weniger bei allen bekannten Ruinen in Rhodesia.

Beim Vergleich der Zimbabwe-Ruinen mit den Residenzen von Uganda springt zunächst der Gebrauch des verschiedenen Materials auf. In Uganda baut man aus Holz und Röhricht und deckt mit Stroh. Steinbauten scheinen unbekannt zu sein. Dennoch tauchen in der Bauart Parallelen auf, die auf einen Zusammenhang hinweisen.

Der Palast des Königs wurde auf einer Anhöhe erbaut, ebenso wie auch die Tempel. Um die Residenz lagerte sich die Stadt, welche meistens sehr ausgedehnt war.

Die Wohnung des Königs war mit hohen Zäunen umgeben, von 10 bis 12 Fuß. Die Herstellungsart dieser Umzäunungen war eine nur für diesen Zweck und die Tempel gebräuchliche; leider werden wir über die Herstellungsart nicht näher unterrichtet. Auf das Zickzackornament bei solchen Zäunen sei hier hingewiesen, da wir es auch an Great-Zimbabwe finden. Die Anlage war oval und eine Meile lang und fast ebenso breit. Da aber auch noch innerhalb der Umzäunung Einfriedungen angelegt wurden, so mußten viele Meilen solcher Zäune hergestellt werden. Ein solcher Zaun machte einen festungsartigen Eindruck und bildete eine Barriere gegen wilde Tiere und den gewöhnlichen Feind.

Jeder neue König baute für sich eine neue Residenz, an einem Orte, den er sich dafür ausersehen hatte <sup>120</sup>.

Wenn die Annahme, daß einzelne der Ruinen Residenzen der Manamapata waren, berechtigt erscheint, so gilt das nicht von Great-Zimbabwe und manchen anderen auch. Nach Vergleichung mit dem Material, das uns aus

<sup>120</sup> ROSCOE: op. cit., chapt. 7 and 9.

Uganda vorliegt, habe ich die Überzeugung gewonnen, daß Great-Zimbabwe eine Begräbnisstätte oder vielmehr ein Tempel irgendeines verstorbenen Sonnenkönigs gewesen ist.

Die schon mehrfach erwähnte Exequienzeremonie, von der SANTOS schreibt, erwähnt ein solches Zimbabwe. Dieses dürfte im Gorongozo-Gebiet liegen. Daß es bis heute nicht wiedergefunden wurde, läßt mich vermuten, daß es nicht mehr aus Stein erbaut war.

Wie in Uganda die Begräbnistempel der Könige die Anhöhen schmückten, ebenso war es auch in Rhodesia der Fall.

Den wichtigsten Fingerzeig für diese Auffassung gibt aber eine Notiz bei BOCARRO: „An Mocaranga ist ein anderes Reich, Beza genannt, angegliedert, wo ein Palast der früheren Manamatapa steht, welchen die Kaffern für das Höchste ansehen. In diesem werden alle Manamatapa begraben; er dient ihnen als Begräbnisstätte<sup>121</sup>.

Das Reich Beza lag aber in der Gegend von Viktoria, wo sich die Ruinen von Great-Zimbabwe erheben.

In der Beschreibung dieser Ruinen von BARROS, welche wir bereits angeführt haben, fährt er fort: „Ein Edelmann ist zum Wächter darüber (nämlich über Zimbabwe) bestellt nach Art des *Alcaide mór*. Dieses Amt nennt man *Symbacayo*, wie wenn wir sagen würden, Wächter von Zimbabwe. Darin wohnen einige Frauen, für welche der Symbacayo zu sorgen hat<sup>122</sup>.“

(Ich korrigiere das *Symbacayo* in *Zimba coya* von *ku-koya* = behüten, bewachen, = Wächter des Hauses, des Palastes.)

Einmal soll Great-Zimbabwe eine Begräbnisstätte sein, ein andermal ist es bewohnt von mehreren Frauen Manamatapa's und von einem Edelmann bewacht. Das ist kein Widerspruch. Die alten Quellen lassen uns bei der Erklärung im Stich, dafür reden Ugandas Sitten um so deutlicher.

„A site was next chosen, and the whole country supplied labour for building a temple to receive the jawbone and the umbilical cord of the King, and also the umbilical cord of the ex-Queen, and the various officers to the late King were appointed. Those who had held important posts during his lifetime took the more important sites near the temple, and retained their old titles. They were given sufficient land on which to live and support themselves. The ex-Queen, who during his lifetime had the title of Lubuga, but was now called Nalinya, went to live by the entrance to the enclosure of the temple, and held high rank there; numbers of his widows were drafted off to live inside the temple enclosure. The ghost of the King soon took possession of some man, who was sent to the temple to be the medium; and from that time onward it was possible to hold converse with the late King, and to hold receptions in his temple. The chief who was appointed Katikiro managed the estates of the dead King, though the Nalinya had to be consulted about them. From the time of being chosen to live in the temple courts, any widow who died, or wished to remarry, had to be replaced by the members of her clan, and if the Katikiro

<sup>121</sup> BOCARRO: op. cit., c. 123.

<sup>122</sup> BARROS: op. cit., L. X. c. I. — Ähnlich auch GOGS: op. cit., p. II, f. 17.

died, he too, had to be replaced. When the reigning King died, the tomb of his predecessor lost much of its importance, though it was kept up in a less magnificent style; indeed, no temple was allowed to disappear altogether <sup>123</sup>.“

Über den ganzen Bezirk Busiro, wo die Könige begraben zu werden pflegten, war ein Häuptling gesetzt, dem es oblag, die Grabtempel in Ordnung zu halten und neue für den Kieferknochen und die Nabelschnur des verstorbenen Königs zu bauen.

Die Witwen des Königs gingen zum Teil in den Harem des neuen über, zum Teil wurden sie in den Tempel des verstorbenen geschickt, wo sie als dessen Frauen betrachtet wurden <sup>124</sup>.

Da einzelne diesbezügliche Gebräuche auch mehr Licht auf Manamatapa werfen, soll hier ein längerer Passus folgen:

„The King made periodical visits to the temple, first of one, and then of another, of his predecessors. At such times the jawbone and the umbilical cord were placed on the throne in the temple, and the King sat behind them; they were handed to him, and he examined them and returned them to the custodian. The hill on which the temple of a king was built took the name of the place in which he was living at the time when he was elected king. The site for a temple was generally selected by a king during his life, but sometimes the new King chose another site, and gave the order to build the temple on it. Several of the late king's widows were sent to take charge of the temple: they, as well as the medium, had their houses inside the temple-enclosure, and some of them slept inside the temple itself, in order to guard it. When the medium was under the influence of the ghost he spoke in the same tone, and used the same expressions as those which the late king had been accustomed to use. The late king's principal wife (Kadulubare), and a few other special widows, held offices in the temple, and these offices were never allowed to cease or die out when the women died or married; the clans to which they belonged had to supply fresh women in their place as wives of the deceased king. A young woman placed in a king's temple might marry, if the clan to which she belonged agreed to the engagement, and supplied another woman to take the office vacated.

The chief guardian of a temple was the Queen-dowager (Nalinya), who, during the king's lifetime, was called Lubuga; after the king's death she moved her residence to be near the temple. This office was perpetuated, and when one princess died, another was appointed to succeed her. The ghosts of the kings were supposed to hold receptions; at such times the peoples went in crowds to hear the medium, and to see the decorated relics of their former lord. A drum was beaten in the early morning, summoning the people to the temple; numbers of them would bring presents of food, as though the king were alive. In the temple the decorated jawbone wrapped in barkcloths was set on its throne, together with the umbilical cord; and each person, as he entered, bowed to the ground and greeted the jawbone which was called ,the

<sup>123</sup> ROSCOE: op. cit., p. 110.

<sup>124</sup> ROSCOE: op. cit., p. 156 and 204.



King' in solemn tones. Drums were beaten and music was played during the time that reception lasted, while women sang songs and clapped their hands to the time of the songs. Sometimes the deceased king gave a message to the crowd through the medium, and this was a great event <sup>125</sup>."

Ob etwa die beiden konischen Türme in Zimbabwe zur Aufbewahrung ähnlicher Reliquien verwendet wurden wie des Kinnbackens und der Nabelschnur, ist nur eine Vermutung auf Grund der Parallele von Uganda. Bezeichnend ist jedenfalls die Abbildung bei Roscoe auf S. 113, op. cit., wo die Reliquien in einen zylindrischen Miniaturturm eingewickelt sind. Die Objekte werden so lange derart in Baumrindenstoff gewickelt, bis eine Kegelform herauskommt. Der Vergleich ist verlockend; übrigens ist uns eine ähnliche Sitte von Cazembe überliefert. In einer konischen Hütte wird ein zylindrischer Miniaturturm verwahrt, der leer und ohne Verzierung ist. Am Eingang stehen vor demselben zwei bemalte Säulen, das ist das Grab des *muata*, dem Verehrung gezollt wird und das bewacht wird <sup>126</sup>.

Auch die Bauart dieser Grabtempel in Uganda erinnert an Zimbabwe. „The temple like the King's house, were conical, with thached roofs. In some cases there was a court round the temple, which was kept sacred; in the sanctuaries of the more important gods only the priest and mediums entered the courts; and in one or two cases women slaves who were dedicated to the god, lived in them, in other sanctuaries the temple attendants had their houses in the courts <sup>127</sup>."

„There were two strongly built fences round the tomb, the outer one being a stockade intended to keep out the wild animals <sup>128</sup>."

Hier wurden die grausigen Menschenopfer dargebracht. Im inneren Hofe wurden Frauen des verstorbenen Königs rings um das Grab gestellt und hingeschlachtet. Im äußeren verbluteten Hunderte von Menschen. Ihre Leichen wurden nicht begraben, sondern liegen gelassen, aber doch vor wilden Tieren bewacht. Ob in Zimbabwe ähnliche oder andere Opfer stattgehabt haben, ist nicht bekannt.

Daß von Uganda auch keine Grabtempel von Stein bekannt geworden sind, mag verschiedene Ursachen haben. Ob sich solche nicht etwa doch noch im Lande finden? Bei POWELL COTTON finde ich in dessen Buche „In Unknown Africa“, London 1904, auf S. 200 eine Photographie mit der Unterschrift: „Dwelling by a gone race.“ Der rundliche Steinwall, in dessen Umfriedung mehrere Plattformen sichtbar sind, erinnern an die Zimbabwe-Ruinen, wenigstens solche niederer Art. Sie liegen nordöstlich von Uganda im Elgeyo-Gebiet.

Auch in der neuesten Zeit wurden Stimmen laut, welche die Zimbabwe-Ruinen als Begräbnisplätze ausgeben. VENNING fand bei seinen Ausgrabungen solche Friedhöfe. „Some of the dead were buried against the outer walls of the buildings, stones being neatly built up to form a protection from the wall.

<sup>125</sup> ROSCOE: op. cit., p. 283.

<sup>126</sup> BURTON: The Lands of Gazembe, p. 249.

<sup>127</sup> ROSCOE: op. cit., p. 276.

<sup>128</sup> ROSCOE: op. cit., p. 107.



This I at first took to be supports, but afterwards found them to be burial places."

Von der Munda-Ruine behauptet er geradezu, daß sie bis auf den heutigen Tag als Begräbnisplatz gebraucht wird; und das gilt von vielen anderen Ruinen auch. Aus diesem Umstande leitet er das Widerstreben der Eingebornen her, diese Plätze zu zeigen <sup>129</sup>.

Von Great-Zimbabwe ist es ja auch bekannt, daß die Eingebornen dem Orte mit großer Scheu begegnen.

ANDREWS, welcher die Webster-Ruine gründlich untersucht hatte, fand verschiedene Monolithen, zumal am Eingange derselben. Er zählt diese Ruine zu den ältesten von Rhodesia. Seine Meinung faßt er in die Worte zusammen: „In conclusion I cannot think the building is nothing more ore less than a royal tomb, the outside graves being probably those of near relatives <sup>130</sup>."

Fügen wir dem noch bei, was die heutigen Mashona von den Ruinen sagen: „The same word (Zimbabwe) was allways pronounced ‚Dzimbabwe‘ by the Swina or Shona and to them it meant according to the uniform native testimony ‘a sepulchral monument’ <sup>131</sup>."

Der Einwand mag berechtigt erscheinen, daß, im Falle es sich um Begräbnisplätze handelt, auch in Great-Zimbabwe Gräberfunde hätten gemacht werden müssen. Das ist nicht der Fall. Aus diesem Umstande schließe ich, daß Great-Zimbabwe nicht so sehr eine Begräbnisplatz war, sondern ein Tempel mit irgendwelchen Reliquien eines verstorbenen Manamatapa, ähnlich den geschilderten Tempeln in Uganda, wo die königlichen Reliquien in einer dazu besonders gegrabenen Zelle aufbewahrt wurden, um sie gegen Feuer und Diebe zu schützen. Die erste Pflicht der Wächter war, die Reliquien in Sicherheit zu bringen, wenn sie in Gefahr gerieten <sup>132</sup>.

Wir müssen demnach Great-Zimbabwe als Totentempel irgendeines der Sonnenkönige von Rhodesia auffassen, vielleicht des ersten von ihnen, der Mambo hieß. Mambo ist aber der erste Manamatapa, welcher, wie VENNING aus der Tradition der Eingebornen schließt, „the most powerfull King Southern Rhodesia has ever seen“, gewesen ist. Mögen auch manche der sonstigen Ruinen befestigte Residenzen der Könige gewesen sein, so liegt doch kein Grund vor, eine außerafrikanische Rasse als deren Erbauer zu postulieren.

Anmerkung. — In der Polemik, welche R. N. HALL in seinem Werke: Pre-Historic Rhodesia, London 1909, gegen RANDALL MACIVER'S Werk: Mediaeval Rhodesia, führt, schießt er jedenfalls weit über das Ziel hinaus. HALL ist von seiner Theorie, daß die portugiesischen Schriftsteller die Zimbabwe-Ruinen, über die sie schreiben, nicht gekannt haben, daß diese von Einheimischen nicht erbaut wurden, daß in diesem Falle nur „Ex Oriente Lux“, und daß nur der Archäologe allein das Problem lösen könne, so eingenommen, daß er den klaren Blick für die Tatsachen zu verlieren droht.

Zunächst verwechselt er die Karanga-Sprache der mittelalterlichen Schriftsteller mit der heutigen (p. 118). Die Karanga-Sprache des Mittelalters war die Sprache des Hofes Manamatapas und so als Hofsprache jene des ganzen Reiches, nicht aber die Sprache des heutigen

<sup>129</sup> J. Afr. S., 7 (1907), p. 150.

<sup>130</sup> Man, 6 (1906), p. 131.

<sup>131</sup> TORREND: Proceedings of the Rhodesia Scientific Ass. Bulawayo Chronicle, 1905

<sup>132</sup> ROSCOE: op. cit., p. 284.

Victoria-Distriktes, sondern der Dialekt von Salisbury, das heutige Shona. Darum geht es nicht an, zur Erklärung der alten Namen das heutige Karanga heranzuholen. So allein ist es auch begreiflich, daß wir in den alten Schriften für die Ruinen niemals Zimba-gwi gebraucht finden, wie die heutigen Ma-Karanga sagen, sondern nur Zimbaoe oder ähnlich. Das ist Shona-Njunge-Sena, die Sprachen des Manamatapa-Reiches und jene, von der SANTOS und die anderen sprechen. Zimbaoe ist aber eine korrupte Aussprache von Zimba-bwe, wie jeder weiß, der die portugiesische Aussprache einheimischer Worte kennt. Das o hat übrigens den Wert von w, wie ja auch verschiedene Berichte *sybave* schreiben.

Darum ist auch die Deutung des Namens Manamatapa aus dem Karanga, wie es ELLIOT versucht, verfehlt (p. 32). Munu-mu-tapa, the man who plunders ist übrigens auch lautlich unmöglich.

Auch möchte ich gern in Erfahrung bringen, wie HALL dazukommt, den Distrikt Beza, von dem es heißt, daß darin die Zimbabwe-Ruinen liegen, in welchem die Manamatapa begraben sind, mit Chidima zu identifizieren. Der Wunsch scheint hier der Vater des Gedankens geworden zu sein. Chidima und Beza sind durchaus nicht identisch. BOCARRO in seinem hier oft zitierten Werke, c. 123, führt in der Liste der Provinzen Chidima als eine Provinz auf: „Chidima, de que é rei *Inhamozama*;“ und gegen Schluß führt er Beza als „reino anexo“ von Mocaranga an; also keine Provinz und jedenfalls verschieden von Chidima.

Über die Lage von Beza gibt BOCARRO zwar nichts an, aber HALL erwähnt doch selber in seinem Werke „Great Zimbabwe“ (p. 11) die Besa Mountains, welche in der Nähe von Zimbabwe liegen. Ich meine, daß das ein Beleg dafür ist, daß hier auch der Beza-Distrikt lag. Auch andere Schriftsteller, nicht nur GOES allein, bemerken, daß die Ruinen in Butua, respektive in der Nähe gelegen seien. Butua aber lag südwestlich von den Ruinen.

In seiner Karte (p. 28) führt HALL Butua und Toroa als zwei verschiedene Reiche auf. Das waren sie nicht. Das Land hieß Butua und die Herrscher des Landes wurden Toroa genannt, ähnlich wie Mocaranga und Manamatapa. „O reino de Butua, seus reys todos com nome generico chamão Toroa“<sup>129</sup>.

Auch pocht HALL zu stark darauf, daß man von dem, was die Schriftsteller über das Gebiet berichten, heute keine Anklänge mehr daran in Sitten und Gebräuchen der Eingebornen findet und sucht das für sich auszuschlachten. Daß dem so ist, ist zum Teil richtig und verständlich, wenn wir erwägen, daß die Manamatapa-Kultur vollständig untergegangen ist. Andererseits beruft er sich wieder auf Analogien, wenn es ihm auskommt. So meint er auf S. 110, daß die Manamatapa nur zwei Residenzen gehabt hätten, am Musengedzi und am Fura-Gebirge, und daß sie den Jahreszeiten entsprechend gewechselt hätten, wie es bei den Bantu-Fürsten Sitte ist. Einen Beweis kann man weder für das eine noch für das andere anführen.

Mit großem Unrecht wirft er weiter MACIVER vor, daß er gestützt auf GOES die Ruinen von Zimbabwe als Residenzen der Manamatapa angibt. Er sucht GOES als einen weniger vertrauenswürdigen Gewährsmann hinzustellen. Mit Unrecht! Auch wenn GOES die Ruinen nicht besucht hat, kann die Nachricht doch wahr sein, daß in den Ruinen ein Häuptling als Wächter gewohnt habe, was HALL entschieden ablehnt. und zwar, weil andere vertrauenswürdiger Berichte nichts davon wissen, zumal DE BARROS nicht, „who is recognised in other instances as being far more exact and carefull than DE GOES“ (p. 114). Es will nun der Zufall, daß gerade DE BARROS genau dieselbe Sache erzählt. Wohl die beste Apologie für GOES. Beide scheinen übrigens dieselbe Quelle gehabt zu haben. DE BARROS schreibt: Ein Edelmann ist zum Wächter über Sybave gesetzt, nach Art des Alcaide mór. Dieses Amt nennt man Sybacayo, wie wenn wir sagen würden: Wächter von Zimbabwe. Darin wohnen einige Frauen, für welche der Sybacayo zu sorgen hat. Decada da Asia, L. X, f. 190. Das ist HALL entgangen. Übrigens steht es auch in den Records, VI, p. 111.

## 6. Verbreitung der Zimbabwe-Uganda-Kultur in Afrika.

Fassen wir die Resultate der bisherigen Untersuchung zusammen, so ergibt sich:

<sup>129</sup> Lisboa. Ms. aus dem Jahre 1683, R. B. A. 51, VII, 44, f. 459.

1. Daß die Manamatapa eine fremde Herrscherschicht war mit Sonnenkult.

2. Daß die Ruinen von Zimbabwe Sonnentempel waren, die zu den Manamatapa gehören, wie es geschichtlich und kulturvergleichend erhärtet werden kann; daß sie also Bauten sind, die auf afrikanische Völker zurückgehen.

3. Daß die Zimbabwe-Manamatapa-Kultur und die Ugandas verwandt und identisch sind.

Es bleibt uns nun noch die Frage: Was ist das für eine Kultur und woher stammt sie?

Weder heute noch im Mittelalter war es möglich, aus dem Munde der Eingebornen in Erfahrung zu bringen, wer diese Bauten errichtet hat. Einmal sagen sie, sie wären von selbst entstanden, ein andermal, der Teufel hätte sie gebaut. Die Überlieferung der Eingebornen ist derart armselig, daß sie für unsere Kenntnisse belanglos bleibt.

Geschichtlich ist nachweisbar, daß die Makalanga — ich verstehe jene Eroberschicht, welche sich mit den Eingebornen, den sogenannten Batonga, gemischt hatten — eine fremde Kulturwelle in Südafrika waren. Ebenso gut kann es nachgewiesen werden, daß die Makalanga von den Amazulu sowohl wie den Barotse verschieden sind, wenn sie auch mit beiden in einer lateralen Verwandtschaft (Kulturverwandtschaft) standen. Den Kaffernstämmen begegnen wir schon im sechzehnten Jahrhundert an der Südküste in jenen Strichen, wo wir sie heute auch finden; und die verschiedenen Kämpfe der Barotse gegen die Makalanga kennzeichnen genügend ihr damaliges Verhältnis zu ihnen.

Eine andere als diese negative Kenntnis übermittelt uns die Geschichte nicht. Um so mehr sind darum die Resultate zu begrüßen, welche kulturvergleichend auch in dieser Frage gewonnen werden können. Das Auffinden von Parallelkulturen kann hier zum Ziele führen.

Daß die Zimbabwe- und Uganda-Kultur in einem sehr nahen Zusammenhang stehen, hoffe ich genügend gezeigt zu haben. Wenn wir die Parallelen nicht immer bis in die Einzelheiten ziehen können, so hat das seinen Grund darin, daß unsere Mitteilungen über das Rhodesia-Reich manchmal zu lückenhaft sind. Daß auch Diskrepanzen auftauchen, darf uns ebensowenig verwundern, behalten wir die jahrhundertelange, selbständige Entwicklung der beiden Gruppen vor Augen. Immerhin glaube ich, ist das gezeichnete Bild der beiden Kulturen so umrissen, daß wir sie der eigentlichen Bantu-Kultur, der manistischen Dorfhäuptlingskultur Ostafrikas, gegenüberstellen können. Die Zimbabwe-Uganda-Kultur ist typisch nicht-bantu. Sie ist auch jünger als die eigentliche Bantu-Kultur, welche sie überlagert.

Es müßte das Resultat unserer Untersuchung stark beeinträchtigen, wenn weitere Spuren dieser Kulturen nicht auch anderswo in Afrika auftauchen sollten. Wir finden sie tatsächlich in einer ziemlichen Anzahl. Ich kann hier nur einen Überblick dieser jungafrikanischen Kultur geben und die nähere Ausführung einer späteren Gelegenheit überlassen.

Aus Nachrichten vom Anfang des vergangenen Jahrhunderts erfahren wir Einzelheiten über das Cazembe-Reich nördlich vom Bangweolo-See und



westlich davon über das Muata-Yamvo-Reich im Gebiete der Balunda, Nordwestlich davon am Kongo erstreckte sich im Mittelalter das Reich von S. Salvador, von dem das heutige Bushongo-Reich am Lulua, einem Nebenflusse des Kongo, abstammen soll. Diese Reiche mit Uganda und Manamatapa (die Barotse zähle ich dazu) bilden eine Gruppe für sich.

Nördlich von Uganda ist das Unyoro-Reich und nordwestlich davon die Mangbettu, welche von den Nachbarstämmen Makalaka genannt werden und schon durch den Namen ihre Verwandtschaft mit den Makalanga oder Makalaka des Zambesi dokumentieren. Die Asande erscheinen weniger stark beeinflusst. Schließlich ist noch Ägypten zu nennen, welches in einer seiner Schichten eine sehr große Übereinstimmung mit den genannten Völkern aufweist. Wie weit die westafrikanischen Reiche, wie die Yoruba, Aschanti, Dahome u. a. m., am Tschadsee dieser Kultur angehören, oder von ihr beeinflusst sind, mag heute noch dahingestellt bleiben; jedenfalls gehen die Fäden auch nach dem Westen. Schon BURTON konstatierte Zusammenhänge zwischen Dahome-Yoruba einerseits und Uganda-Cazembe anderseits.

Hier sind noch andere Völker zu erwähnen, die der gleichen Kulturschicht anzugehören scheinen, aber mit anders gerichteter Entwicklung. Hierher gehören die Zulustämme des Südens, die in näherer Beziehung zu den Schilluk-Dinka stehen, wenn sie auch örtlich noch so weit voneinander liegen.

Der Unterschied zwischen dieser und der erstgenannten Gruppe liegt darin, daß die Zulu-Schilluk-Dinka vaterrechtlich sind, während die ersteren zum mindesten einen großen Einschlag von Mutterrecht aufweisen, diese eine Bogenkultur ist, jene nicht; die Königin-Mutter und -Schwester haben in ihr neben dem Sonnenkönige keinen Platz.

Die Folgerung aus dieser Tatsache kann nur sein, daß die Zulu-Schilluk-Dinka-Kultur die ursprünglichere ist, während die Zimbabwe-Uganda-Kultur eine Mischung mit einer mutterrechtlichen Schicht darstellt. Ob diese Mischung im zentralen Westafrika stattgehabt hat, oder ob eine mutterrechtliche Schicht über Ägypten einbrechend, die erstere Sonnenkultur überlagerte und sich mit ihr schon oben mischte, oder der Gang der Geschichte gerade der entgegengesetzte war, ist ein Problem, weiterer Untersuchung wert. Die Tatsache bleibt bestehen, daß die mutterrechtlich orientierte Schicht von Ägypten aus sich über die Azande hinweg nach dem zentralen Westafrika und bis nach dem Süden hin ergossen hatte, also mehr westlich gelagert ist, während die ursprüngliche totemistische Sonnenkultur nur in zwei Zentren erhalten geblieben ist, die dem Osten angehören.

Beide Gruppen aber erscheinen als Viehzüchter (Rinder züchtend) auch in Gegenden, wo die Viehzucht nicht gerade heimisch ist. Dort hält wenigstens der König einiges Vieh. Auf wen die Viehzucht zurückgeht, bedarf weiterer Klärung. Jedenfalls erscheint die hier geschilderte Kultur als viehzüchtend; da sie jedoch wahrscheinlich älter in Afrika ist als die sogenannten Hamiten im Osthorn, möchte ich die Viehzucht im genannten Falle als prähamitisch auffassen. Immerhin wird erst eine weitere Durcharbeitung der genannten Kulturschichten, welche durch Mischung mit anderen Kulturen ihr heutiges Gesicht bekommen haben, ergründen können, welche Elemente ihr von Haus aus an-



gehören. Ich hoffe, daß dabei der Vergleich der altägyptischen Kultur mit ihren innerafrikanischen Schwestern wichtige Aufklärungen ergeben wird.

Die weitere Verfolgung dieser Kultur auch außerhalb Afrika wird die dritte Phase dieser Untersuchung darstellen, wenn nicht etwa diese Arbeit schon von außerafrikanischem Gebiet aus in Angriff genommen wird. Ein solcher Versuch ist tatsächlich bereits gemacht worden, und zwar von keinem geringeren als dem englischen Ethnologen RIVERS, der sozusagen einen Salto mortale wagte, indem er einen Zusammenhang zwischen Ägypten und den Salomonen konstatierte<sup>134</sup>.

Eine Ablehnung des Zusammenhanges dieser beiden Kulturen nach Festlegung so schlagender Parallelen erschien ihm als Verblendung, wenn auch beide Völker so weite Strecken voneinander entfernt liegen. Die in Frage stehende Kultur der Salomonen wird von dem einen Clan der Araha getragen und scheint den Manamatapa eng verwandt zu sein. Es sei jedoch hier bemerkt, daß damit nicht gesagt sein soll, daß Ägypten der Ausgangspunkt dieser Kultur ist. Ägypten erscheint nur als eine besonders entwickelte gleichartige Kultur. Über ihre Herkunft ist damit nichts gesagt.

Den roten Faden in den Untersuchungen werden die noch erhaltenen Mythen bilden. Afrika ist so recht arm an Mythen im Verhältnis zu außerafrikanischen Völkern; dafür aber um so reicher an Tierfabeln. Es wird wohl richtig sein, was P. W. SCHMIDT einmal aussprach, daß viele dieser Tierfabeln umgedeutete Mythen seien, zum Teil Astralmythen. Diese Astralmythen spiegeln sich oft in den irdischen Einrichtungen dieser Kultur wieder. Zu ihrer gegenseitigen Erklärung werden beide viel beitragen. Hier gilt das Wort von RIVERS: „it is a feature of ethnographic work that the clue to the solution of a problem in social organization may come to end some day while making inquires into the technique of fishing, or of a problem concerning migrations when obtaining a magical formula, and these are only striking examples of an interdependance of different aspects of culture“<sup>135</sup>.

Daß der Zimbabwe-Uganda-Kultur ein Astralmythus zugrundeliegt, welcher in der Form der Staatseinrichtung sich widerspiegelt, soll hier nur angedeutet werden. Um den König, den Sonnenhelden, dreht sich alles. Er ist die Sonne selber, die niemals stirbt, die alles Gedeihen und alle Fruchtbarkeit bringt.

## 7. Alter der Zimbabwe-Ruinen.

Das Alter der Zimbabwe-Ruinen und der Manamatapa-Kultur in Südrhodesia kann vielleicht annähernd bestimmt werden. Sie dürfte nicht über das zehnte Jahrhundert hinausgehen, ist vielleicht jünger. Die Zimbabwe-Kultur hat anscheinend keine lange Zeit gehabt, um die eingessessene Kultur der Bantu dauernd umzugestalten, da sie heute in ihren wesentlichsten Merkmalen am Zambesi verschollen ist. Ihre Blütezeit scheint kurz vor dem Erscheinen der Portugiesen in Südafrika gewesen zu sein, also im fünfzehnten Jahrhundert. Da jedoch die afrikanischen Reiche durchwegs kurzlebig sind, wird mutmaßlich

<sup>134</sup> J. A. I., 52 (1922), p. 12.

<sup>135</sup> The Unity of Anthropology, J. R. A. I., 52 (1922), p. 12.

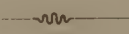
auch der Beginn des Manamatapa-Reiches nicht weit zurückzusetzen sein. Nach der Überlieferung der Eingebornen, wie sie uns VENNING berichtet, wonach Mambo der Erbauer von Zimbabwe, wohl auch der erste Machthaber in Rhodesia war, könnte sein Erscheinen im Süden in das vierzehnte Jahrhundert fallen.

D. RANDALL MACIVER hat auf Grund seiner Ausgrabungen die Bauten als mittelalterliche bestimmt.

Die Reihe der Uganda-Herrscher zählt nach der Überlieferung der Eingebornen 32 Könige von *Kintu* an. Auch das läßt auf einen Zeitraum von tausend Jahren schließen, so daß mit einiger Wahrscheinlichkeit gesagt werden kann, daß die Zimbabwe-Kultur kaum tausend Jahre in Rhodesia alt ist.

Anmerkung. — Absichtlich wurde es vermieden, auf die Funde von Zimbabwe vom archäologischen Standpunkte aus einzugehen. Darüber besteht schon eine umfangreiche Literatur. Hier war es mir darum zu tun, das Problem kulturhistorisch zu beleuchten.

Insofern deckt sich mein Resultat mit jenem vieler Archäologen, als die Zimbabwe-Kultur keine Bantu-Kultur ist, und daß sie letzten Endes von außen kommt; jedoch ist sie als afrikanisch anzusprechen, weil sie in Afrika weit verbreitet ist und nicht direkt von auswärts importiert wurde, wie es die Archäologen wollen.



# Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder.

Von W. A. UNKRIG.

(Fortsetzung.)

x.

*xaira(n)* (manju *xairan*) (tib. [']*p'añs-pa*, *rtis*, *byams-pa*) Gnade, Zuneigung, Wohlwollen, Gunst, Huld, Mitleid, Bedauern; lieb, liebenswürdig; schade! ach! (als Ausdruck des Bedauerns) (BIMB. gibt 53 ausschließlich *xairan* für die beiden letzten Bedeutungen). 21.

*xaira ügei* (tib. '*p'añs-pamed-pa*) ohne Gnade, unbarmherzig. 21.

*xairalaxu* (cf. manju *khaira*: tenacem esse, cupere: KAULEN 145; *khairame*; *haji*: zärtliche Liebe; *hajilambi*: zärtlich lieben, anhängen) tib. *gčē-ba*, *bdag-rkyen-byed-pa*) (verb. effectivum, -*la/-lē*, von *xaira*) lieben, geneigt sein, bedauern, sich erbarmen, verzeihen; gnädigst verleihen [*Dalai blamāin gegen Ayuḳi-du xān ṭolo xairalaži*: der Dalai-Lama verlieh dem Ayuka gnädigst den Xāntitel]. 7.

*xan* (manju *han*: Kaiser, KAULEN 145: rex, imperator) (خان) oft statt des korrekten *xagan* [*xān*]. 6.

*xanuxu*, auch *xanxu* (tib. *m'ñēn-ba*, *t'im-par 'gyur-ba*, *ñoms-par 'gyur-ba*) zufrieden sein; den Durst löschen, sich sättigen, satt sein, voll sein; danken. 21.

*xan türü-yi tetkükü* (tib. *rgyal-srin-skyoñ-ba*) das Königtum schützen, sich mit Regierungsangelegenheiten befassen, Herrscherpflichten erfüllen. 11.

*xagan* [*xān*] (خاقان, خاقان) (skr. *rāja*, B. 765) (tib. *rgyal-po*) Fürst, Prinz, König, Kaiser, Herrscher, Monarch. 9. — Im Hinblick auf die im Orient häufige Personalunion von Herrscher und Priester cf. כהן und *ḡawšawš*; CORDIER zitiert in T'oung Pao, vol. XVIII, p. 54, nach RUBROUCK in Bergeron, col. 35, folgenden Passus: „Cham étoit un titre de dignité, qui signifie le même que Devin, car ils appellent tous les Devins Cham.“ Dieses „Cham“, das auch in Chambalik, dem alten Namen für Peking, steckt, hängt sicherlich mit jap. *kami*, dem bekannten Äquivalent für sin. 神 *chēnn*, zusammen.

*xagurmak* Betrug, Lüge, Verleumdung, Verführung und die entsprechenden Adjectiva; eitel, trügerisch. 14.

*xatagujil*, *xatagučil* [*xatuuzil*] (nomen effectus von *xatagujixu*, dem verb. acquisitivum, hier -*ji*, von *xatagu*: fest, hart, ausdauernd [verwandt mit *xada*: Fels], festwerden, sich anstrengen, mit Mühe ertragen, lat. *laborare*, freiwillige Strapazen auf sich nehmen, ein asketisches Leben führen) (skr. *vrata*, B. 922; *tapas*, B. 354) (tib. *dka-spyod*, *dka-tub*, *ru-sa-šin*) (sin. 遺身 *i-chēnn*: HACKMANN in Acta Orientalia, II, 83, Note 1: Askese) schwere Arbeit; Eifer; Mühe, Anstrengung; Leid; Enthaltbarkeit, Konzentration, Betrachtung. 11.

*xatan* (خاتون) (tib. *btun-mo*) Gemahlin eines Xäns; Nomen selectum für Frau, Gemahlin; Prinzessin, Fürstin, Dame von Stand. 7. [Cf. *yeke xatun*: „die große Herrin“ (skr. *agramahiṣa*, B. 4. 694) (tib. *btun-mo-dam-pa*): *xar'* ἑξοχῆς die chinesische Kaiserin 皇后 *houāng-heóu* (sin.-jap. *kō-go*)].

*xatut*: regelmäßiger Plural von *xatun*. 11.

*xamuk* (خامق) (cf. manju *sasa*: una cum, KAULEN 48) (tib. *kun*) jeder, alle, alles, völlig. 8. Seinem eventuellen Beziehungswort vorangestellt, im Gegensatz zu *bükün* und *bügüde*. — Dem *xamuk* liegt allem Anschein nach ein den Begriff der Zusammengehörigkeit ausdrückender Stamm *xam* zugrunde, *u* ist dann euphonisch, *-k* Bildungselement, gewöhnlich nur am Verbalstamm; man vgl. mong. *xamtu*: gemeinsam, und *xamsaxu*: sich vereinigen; pers. (und von dort, nach WAHRMUND, 189, ins Türkische) هم *hem*: zugleich, und, ebenso; hebr. דא (cf. arab. جم *jam*: Haufe — und GESENIUS-BUHL, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Leipzig 1905, p. 128): zusamt; griech. ἄμα (= σμα = skr. *samāsa*, B. 1013: „aggregation“, lat. *simul*, got. *samath*: zusammen und *sama*: derselbe, das slaw. *sam*); dann auch σὺν und lat. *cum*; die aus dem Gotischen erklärliche Silbe *sam* in unserem *s a m* meln, zu *s a m* men.

*xamuk-i aйлдукчи* [kalmükisch auch *xamugi medekči*, K. R. S. 84] (skr. *sarvajña*, B. 1024, Gr. Myth. 240) (tib.-skr. transkr. *sarbadñā*, sonst *t'amsčad-mk'yen-pa*, *kun-mk'yen* (SCHMIDT, Tib. Gr., 274), *kun-šes*: „omniscient“ (Journal Asiatique, X<sup>e</sup> série, t. XIX, p. 33); cf. auch das in dem Leptschatext bei GR. PADMASAMBHAVA so häufige *sañ-gye-lā k'yen-no*: der Allwissende (Buddha). 8.

*xamtu* (cf. manju *kamcimbi*: häufen, sammeln, vereinigen) zugleich, gemeinsam, in Gesellschaft von... 15.

*xayađu*: conv. conf. von *xayaxu* (tib. 'p'en[-par-mbyed]-pa, *bskyur-ba*, *gyug-pton-ba*) hinwerfen, wegwerfen, aufgeben, im Stiche lassen. 21 [*blamañ adis-ēfe bolokson küböügi yāzi xayuxu*: wie kann man einen Knaben im Stiche lassen, der auf den Segen des Lamas hin gekommen ist?].

*xara* (قارا) (manju *kara*) (cf. russ. *karij*: kastanienbraun, überhaupt: dunkel) (skr. *kāla* — auch lautlich interessant — B. 181) (tib. *nag-po*) (sin. 黑 *hě*) (sin.-jap. *koku*; cf. *Dai-koku*, sin. 大黑 *tai-hě*, der große Schwarze, skr. *Mahākāla*, tib. *Nag-po č'en-po*, mong. das transkr. skr. *maxakāla*, *maha-kāla*, übersetzt: *yeke xara* — ad rem: Ethnologisches Notizblatt, II, 2, p. 53, 54 — jap. *kuroi*, das schon WINKLER 294 mit mong. *xara* konfrontiert hat) schwarz, gewöhnlich, grob, ungeschickt, einfach. 4. — *xara kümün*: schwarzer Mensch, ist das niedere Volk im Gegensatz zu den „weißen“ und „gelben“ Menschen, *tagon* bzw. *šira* oder *šara kümün*: Adel und Geistlichkeit.

*xara nigül*: schwarze Sünde; nach Kov. 823 nur „Sünde“, Nichtbeachtung der Tugend, genau entsprechend dem tib. *mi-dge-ba*. 4.

*xarin* (skr. *athavā*, B. 13) (tib. *ltar*): conv. conf. von *xarixu*: zurückkehren, allmählich Adverbium der Zeit geworden, mit der Bedeutung: wiederum, noch, aber, im Gegenteil. 20.



- xarigulxu* [*xariulxu*] (caus. von *xarixu*: zurückkehren) zurückschicken, re-tournieren; entgegnen, antworten; sich lossagen von...; etwas entfernen; danken, erweisen (z. B. eine Wohltat); belohnen. 7.
- xoïna* [*xoïno*] (tib. *rgyab*, *p'yi-p'yis*, *rdes*, *rtiñ-ma*, *rtiñ-du*, *slan* — cf. SCHMIDT, Tib. Gr., 170) nach, hinter (zeitlich und örtlich), später, nachdem. — Postposition c. gen., der, wie hier 12, auch fehlen kann (cf. *tula*), oder c. sep, oft noch verstärkt durch folgendes Separativsuffix: *xoïna-aŋa*, *xoïnaŋa* [*xoïnaŋa*]: von der hinteren Seite, von rückwärts; *xoïna-aŋa dagaxu*: von hinten folgen.
- xoïtuŋi* (nomen conclusivum, -*ki*, von *xoïtu*: hinten, hinten befindlich; das Frühere, Vergangene; das Folgende, das Zukünftige) (tib. *sla-nam*) hinten, der letzte; folgend, zukünftig. 18 [im heutigen Kalmükischen hat *xoïtuŋi* nur die Bedeutung des Folgenden, Zukünftigen; *xoïtugīn sanaxu ügei*: er denkt nicht an seine Zukunft].
- toor*, *toora* (nicht zu verwechseln mit *xur*: Auswuchs, Sproß (Pflanze), und *xora*: Regen) Gift, Übel, das Böse, Schaden. 5.
- xoortu*, korrekt *toor-tu*, das „Adjektivum“, besser „nomen spectativum“ zu *toor*. 5.
- xoortu setkil* (tib. *gnod-sems*) böse Absicht, Intriguen. 5.
- xooraŋu*: conv. conj. von *xooralaxu* (verb. effectivum, -*la/-le*, von *toor*) schädigen, vernichten, töten, vergiften. 7.
- xonok* (فوق) (tib. *dguñ-žag*, *drus-ma*) Nachtlager, Aufenthalt, Rast, Rasttag; der 24-Stunden-Tag. 12 [*ödör sō xoyor xamtadān nige ügēr xonok ne-redekdedeŋ*: Tag und Nacht werden beide zusammen mit einem Worte *xonok* genannt].
- xogosun* [*xōsun*] (skr. *śūnya*, *śūnyatā*, B. 958, 959) (tib. *stoñ-pa*) (sin. 空 *k'ōung*) (sin.-jap. *kū*, jap. *kara*) Leere, leerer Raum; Nichtigkeit, nichts; vergeblich; Mangel; buddhistisch: alles, was den Eigenschaften der Materie und des Geistes fremd ist; Konzentration des Geistes in sich selbst; wahres, selbständiges, absolutes Sein; Idee. Abstraktion, merkmalloses Sein und seine endlichen Formen. 19. — Cf. ad rem: KERN, Manual, 56; „Anthropos“, 1923—1924, p. 806—809.
- xogosun činar* (skr. *śūnyatā*, B. 959) (tib. *stoñ-pa-ñid*) das Wesen der Leere, die Leere. 19 [*xōsun činar ilerkei onoxu boltugai*: o daß ich klar das Wesen der Leere erkennen möchte!].
- xob* (tib. *p'ra-ma*) Lästerei, Verleumdung, Anschwärzung, Klatscherei. 5 [*xob-tu ünēn ügei*: in der Verleumdung liegt keine Wahrheit].
- xubilgan* (Nomen zur Bezeichnung eines Objekts, das der im Verbalstamm liegenden Handlung bzw. dem Zustand unterworfen wird, -*gan/-gen*, vom Verbum *xubilxu*, *xubilaxu*: sich verwandeln, sich verändern, eine andere Gestalt annehmen, wiedergeboren werden, sich reinkarnieren) (skr. *chadman* [seltener zutreffend], B. 315, *vikṛti*, *vikṛyā*, B. 846, *vikāra*, B. 845) (tib. *sprul-ba*) Veränderung, Umgestaltung, Inkarnation, Reinkarnation (diese Ausdrücke — abstrakt und konkret), ein Wiedergeborener; Gespenst, Erscheinung; Vorstellung. 9. 13 — [*xubilgan ötör ödö bolxuīn belge bui*: ein Zeichen ist es, daß bald eine Inkar-

nation erscheint]; ad rem: KÖPPEN, II, Gr. Myth. 232, und am ausführlichsten, aber leider russisch: POZDNEEV, Oč. 233—275.

*xubilgan-u beye* (skr. *nirmāṇakāya*, B. 488 177.) (tib. *sprul[-bai]-sku* — BARADIJN, Maitreya 20, Note 1: der erklärte, offenbarte Leib) (化身 *houá-chěnn* — Journal Asiatique, XI<sup>e</sup> série, t. 1, p. 590) Körper der Verwandlung, Eigenschaft, Fähigkeit der Anthropomorphie eines Buddha, Verkörperung. 9.

*xobagatu*: nomen spectativum von *xoboga*, *xobogo* (tib. *lba*, *wa-k'a*) Trog, Traufe, Brunneneimer, Kübel, Krippe. 19.

*xob üge(s)* (tib. *p'ra-mai t'ig*) Verleumdung, Beleidigung, Beschimpfung. 5.

*xudal* Unwahrhaftigkeit, Lüge; falsch, entstellt. 5.

*xudal ügülekü* (tib. *rdun-smra-ba*) lügen. 5 [*xudal-du sañ ügei*: in der Lüge ist nichts Gutes].

*xotala [xotolo]* (skr. *sarva*, B. 1024; *samanta*, B. 1009) (tib. *kun*, *kun-tu*) allgemein, alles, im allgemeinen, völlig. 14.

*xotala tegüs* (skr. *sarvapati*, B. 1024. 506. 507) (tib. *kun-ldan*) alles umfassend, alles meisternd, alles besitzend, vollkommen. 14.

*xutuk* (nicht zu verwechseln mit *xuttuk* [tat. قودوق, قودوق]: Brunnen, in- korrekt auch ohne das zweite *t* geschrieben, in mongolischer Umgangssprache *xudok*, bei den kalmükischen *xuduk*) (dialektisch auch *xudxo*: RUDNEV, Mat. 148) (tib. *go-'p'añ*) Würde, Ruf, Auszeichnung; Heiligkeit; Göttlichkeit; Glück, Seligkeit; Segen. 8. 20. — Durch Agglutination von *-tu* (nomen spectativum) entsteht der bekannte Titel *Xutuk-tu*, *Xutuktu* (skr. *ārya*, B. 87 — PANDER gibt in ZfE. 1889, p. 45, Note 1: *avatāra*, B. 56) (tib. *'p'ags-pa*; auch die Transkription des Mongolischen als *Hu-t'og-t'u* ist sehr gebräuchlich: cf. HUTH B. M.; SCHMIDT-BÖHTLINGK, Verzeichnis der tibetischen Handschriften und Holzdrucke im asiatischen Museum, St. Petersburg 1848) (sin., nach PANDER, loc. cit., 活佛 *houō-fōu*: lebender Buddha). — Nach POZDNEEV, Oč. 248, erteilte das *Li-fan-yuan* (TIMKOVSKI, II, 324, „tribunal des affaires étrangères“) in Peking den Wiedergeburten (siehe *xubilgan*) den Titel *Xutuktu* für kirchliche, *Gegen* für weltliche Verdienste. — Durch MORIZ PFEIFFER müssen wir uns zu unserer Beschämung in seinem schönen Buche „Die Welt des Ostens“ (Dresden 1923), S. 136, dahin belehren lassen, daß *Xutuktu* „wörtlich“ heißt „Einer, der wiederkehrt“. Das war uns überraschend neu. Der loc. cit. folgende Satz bezieht sich sachlich auf *xubilgan*; GRÜNWEDEL hat mit seiner Äußerung in „Orientalistische Literaturzeitung“, Jhrg. 1910, Spalte 371, Zeile 18—22, doch nicht so unrecht.

*xulaguna*, *xuluguna*, *xulugana* [*xuluguna*] (tib. *byi-ba*) Maus, Ratte. 11.

*xola* [*xolo*] (manju *goro*, *x-g*, *l-r*) weit, entfernt.

*xomogoldaxu*, *xomogaldaxu* [*xomogolzoxu*], *xomogolgaxu* habgierig sein. 5 [*xomogolzoxu setkiliñ züil ni* (= *inu*) *gurbun*: es gibt drei Erscheinungsformen der habgierigen Gesinnung].

*xomogoldaxu setkil-tü*: „mit habgieriger Gesinnung“: egoistisch interessiert. 5.

*xoyar* [*xoyor*] (skr. *dvī*, B. 426) (tib. *gñis*) zwei. 9. 14. — Vertritt hinter zwei Nominibus, wie z. B. im Ausdruck *sansar nirwan xoyar* (15), unser „und“; die eventuellen Flexionselemente treten dann an *xoyar*.

*xora* (cf. *toor*) (skr. *varṣa*, B. 820) (tib. *čar-pa*) Regen. 10.

*xorin* (manju *orin*) (tib. *ñi-šu* [*-t'am-pa*]) zwanzig. 11.

*xorital* (nomen effectus, -l, von *xorifaxu*: leidenschaftlich nach etwas (jemandem) verlangen, böse Lust empfinden) (skr. *trṣṇā*, B. 371) (tib. *gyem-pa*, *brkam-pa*, *'k'ri-ba*, *'k'rig-pa*) leidenschaftliches, heftiges Verlangen, Durst, Hang, sinnliche Liebe, Wollust, Unkeuschheit, coitus. 5.

*xuriyađu*: conv. conj. von *xuriyaxu* (tib. *gsog-pa*, *sdud-pa*, *bzlum-pa*) sammeln, vereinigen, anhäufen, konzentrieren. 8. — Stamm: ein selbständig nicht gebräuchliches *xuri*, den Sammelbegriff ausdrückend (cf. *xorixu* [*o -u*]: einschließen, festhalten; *xurim*: Versammlung, Festversammlung, Feier, Festschmaus, Hochzeitsfeier; *xural* [*xurul*] Versammlung [des Klerus], Götterdienst, Kloster — man vgl. unser *Choral*, *χορός*; *xorin*: zwanzig, vielleicht auch Zwanzigerschaft — diese Mutmaßung gibt mir LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur 245, Note 1, an die Hand — *xorin* ist auch Name eines Clans bei den transbaikalischen Burjaten; manju *khoron*: vis, opes, KAULEN 146), -*ya/-ye* ist ein Verbalbildungselement, dessen Funktion sich für unser Sprachempfinden nicht verallgemeinernd präzisieren läßt.

*xuriyaksan* (part. praet. von *xuriyaxu*) „angesammelt habend“, Ansammlung. 19. — Part. praeteriti können auch als Substantiva gefaßt werden.

## g.

*gaixamšik* (Nomen, gebildet durch Agglutination von -*mšik/-mšiḱ* an einen Verbalstamm, hier den des Verbums *gaixaxu*: verwundert betrachten, wodurch Adjektiva mit unserer Endung -*lich*, -*bar*, lat. -*culum*, entstehen, z. B. von *iniyekū*: lachen — *iniyemšik*: lächerlich, ridiculum) (skr. *āścarya*, B. 90) (tib. *ño-m'ar-ba*, *p'ul-byuñ*) Wunder, übernatürliches Phänomen; wunderbar, erstaunlich, bemerkenswert. 10 [*arban sara duusāt gaixamšiktai xān küböün töröbei*: nach Verlauf von zehn Monaten erblickte ein wunderbarer Königssohn das Licht der Welt]. *gañ* (tib. *t'an-pa*) (das transkr. sin. 旱 *hán* — COUVREUR 419: manque de pluie) Dürre, regenlose Zeit. 7.

*gasalañ* (manju *gasacun*: Klage, Trauer) Elend, Leid, Trübsal, Qual.

*gadagadu*, *gadagatai* [*gadādu*, *gazādu*] (aus: *gadaga* [tib. *p'yi-rol*] außen, außerhalb — und dem zur Bildung des nomen spectativum dienenden Element -*tu/-tü*, dessen *t* nach dem Endvokal hier zu *d* geworden) außen befindlich, äußerlich, fremd, ausländisch. 16. — Das Wort wird häufig zur Bezeichnung der Nicht-Buddhisten gebraucht, z. B. *gadagadu-tan-u üdel* (tib. *p'yi-pai lta-ba* — cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 209): die Anschauung der Außenstehenden, der Häretiker; *gadagadu nom* (tib. *p'yi-pai č'os*): die fremde, brahmanische Lehre.

*galab* siehe *galab*.

*gaḍar* [*gazar*] (skr. *bhūmi*, *bhūmī*, B. 663) (tib. *sa*, cf. *Lha-sa*: Götterland) (sin. 地 *tí*) (sin.-jap. *chi*, *jí*; jap. *tsuchi*) Erde (im Gegensatz zu Himmel und humus); Stelle, Örtlichkeit; Land, Reich; Feld, Ackerland; Gebiet, kleinerer administrativer Bezirk; Kanzlei; Grund, Grundlage. 16. — Dann: Entfernung, Längenmaß für Wege, zirka ein halbes Kilometer (sin. 里 *lǐ* — nach COUVREUR 949 zirka 600 Meter) (das sin.-jap. *ri* hat jedoch 3927 Meter); das mongolische ist natürlich nur annäherndes Äquivalent und überhaupt nicht präzise; oft wird als Wegmaß der Ausdruck *dagun-u gaḍar* [*duunai gazar*] (tib. *rgyañ-grags-kyi ḥad*): „die Strecke der Stimme“, d. h. auf welche die laut rufende menschliche Stimme hörbar ist, gebraucht (die Stelle Matth. 5. 41; καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσαι μίλιον ἔν, ὅπαρε μετ' αὐτοῦ δύο lautet in der mongolischen Übersetzung von STALLYBRASS and SWAN: *basa čimai nige tüsür* (= Entfernung)-ün *tedüi gaḍar-a bagalan yabugulukči-luga xoyar tüsür-ün tedüi yabultā*, in der kalmükischen Version von POZDNEEV: *basa čimaŋgi nigen duuni gazar bagalaži yabuulukči kumünlě xoyor duunai gazar yabultā*); P. HÖLTKER, S. V. D., macht mich noch auf die interessanten Ausführungen über die kalmükischen Längenmaße bei PALLAS, op. cit., p. 191, 192, aufmerksam. — Dem mong. *gaḍar* entspricht tat.-türk. بازار (*bazar*) (persisch بَزَار) (*b-g*, wie z. B. innerhalb des Mong. *debel* und *degel* [*děl*]: Mantel); POZDNEEV hat K. R. S. 102 den Ausdruck *xudalduñ gazar*, wörtlich „Stätte des Handels“ als „Bazar“; wir gebrauchen mithin bei uns in *Bazar*, *Basar* ein mongolisches Wort. — Übrigens kennt das Mongolische auch ein *basar*, für das Kov. 1065 das Äquivalent بازار gibt, mit der Bedeutung: bewohnter Ort, Dorf, Flecken, Städtchen, das ebensogut mit *gaḍar* konfrontiert werden könnte, doch will mir die Gleichung *gaḍar* = بازار berechtigter erscheinen als *gaḍar* = *basar*.

*gakṭa*, auch *ganṭa* (BIMB. 62) nur, vereinsamt, allein. 3.

*gakṭaxan* (nomen intensivum [necnon diminutivum], *-xan/-ken*, von *gakṭa*) (tib. *gčig-pu*, *k'er-ya*) allein, einzig, nur ein... 21.

*gakṭa kü* (verstärktes *gakṭa*) allein nur. 3.

*garuksan*: part. praet. von *garxu*: herausgehen, hervorkommen; das *u* der Form ist euphonisch. 18.

*gargaxu* (caus., nach kurzen Vokalen und allen Konsonanten außer *b*, *s*, *t* Bildungselement *-ga/-ge*, von *garxu*: hervorkommen) herausführen, hervorbringen. 4.

*garṭu*: conv. conj., Bildungselement nach Vokalen und *l*: *-ḍu/-ḍü*, nach den übrigen Konsonanten: *-ṭu/-ṭü*, von *garxu*: herausgehen.

*gool*, *gol* [*gol*] (tib. *luñ-pa*) Fluß, Flußbett; Mark (eines Baumes, einer Pflanze); Grundlage; Kern, Wesen, Zentrum; Hauptursache; Wurzel, Ausgangspunkt; Original(text). 3.

*gool yosun* (skr. *samaya*, B. 1009: religious obligation, established moral or ceremonial custom; rule) (tib. *gžun-lugs*) Gebrauch, Gewohnheit, Methode, Grundgesetz. 3 [*gol yosoni olonto sonosokson*: der da zahl-



reich die grundlegenden Unterweisungen angehört — aus *Ḍoṅkabāin maktāl*: Loblied *Ṭoṅ-k'a-pa's*].

*gučin* (tib. *sum-č'u[-t'am-pa]*) dreißig. 11.

*gurban* [*gurbun*] (tib. *gsum*) drei. 3. 6.

### b.

*ba/be*: copula: und (nach mongolischer Auffassung distributiv); nur in der Schriftsprache, Pos. 82; nach RUDNEV, Mat. 66 auch dialektisch als: wahrscheinlich, doch wohl. 4. 7. Cf. *kiġet*.

*baixu* sein, sich befinden, existieren; bleiben, verharren; stehen, aufhören. 3. 10.

*baṣiṣ*, *baṣin* (tib. *k'aṅ-pa*) Haus, Gebäude aus festem Material (Holz — nur so: B1MB. 92, Stein), besonders: mehrstöckiges Gebäude (ТИМКОВСКИ, II, 440: *baṣching*; habitation stable) — ich vermute chinesischen Ursprung. 16.

*-ban/-ben*: reflexives Possessivsuffix nach vokalischem Auslaut, welches das mit ihm versehene Nomen, unter Umständen auch das Verbalnomen, in ein engeres Verhältnis zum regierenden Subjekt des betreffenden Satzes bringt. 21.

*baga* (skr. *kṣudra*, B. 239) (tib. *p'ran-bu*, *č'un*) klein. 5.

*baguxu* [*buuxu*] herabkommen, sich niederlassen, heruntersteigen, herabfallen, abwärtsfließen (von einem Berge etc. = Separativsuffix *-aṭa/-eṭe*). 10.

*baguraḍu*: conv. conj. von *baguraxu* (verb. acquisitivum, *-ra/-re* von einem nicht selbständig auftretenden Stamm *bagu*, der etwa: niedrig, unten [cf. *bagoni*: niedrig] bedeutet; davon das Verbum *baguxu* [cf. *baga*] [tib. *dams-par byed-pa*] niedrig werden); sich niederlassen, fallen; weniger werden, abnehmen, schwach werden; sich erschöpfen, schwinden. 20.

*basa* noch, auch, wiederum, weiterhin. 6.

*batutxu* (verb. acquisitivum — hier Bildungselement *t* — von *batu*: fest, hart, zuverlässig, unbeweglich, unwandelbar, beständig; redlich) fest werden, erstarken, sich konsolidieren. 7.

*balgasun* (Plur. *balgat*) (skr. *nagara*, B. 453) (tib. *groṅ-k'yer*, *groṅ*) Haus, Siedlung, Kolonie, Dorf, Flecken, Stadt. 12.

*bayasxulaṅ* (Nomen der Empfindung, *-xulaṅ/-küleṅ* nach Stämmen auf *s*, von *bayasxu*: zufrieden sein, sich freuen; Basis: *bayan* (cf. manju *bai*: otiosus — KAULEN 146, im Zustand der Muße, d. h. des Wohlseins, gewährleistet durch Reichtum, selbstgenügsam, nichtstuerisch; tat. *باى*) reich, genügend, Reichtum, Wohlstand) (skr. *nanda*, B. 455; *ārama*, B. 85) (tib. *dga-ba*) Zufriedenheit, Frohsinn, Freude. 9.

*bakši* [kalmükisch im Dialekt auch *bakša*, cf. Zeitschrift für Buddhismus, Jhrg. VI, p. 338] (manju *bakši* — cf. *bakha*: capere, accipere; *bakhana*: intellegere; KAULEN 146) (*بحشی*) (skr. *guru*, B. 267; *ācārya*, B. 72, auch in mong. Transkr. *aṭariya*, übersetzt: *surgaguli-in noyan*: Fürst der Lehre, Kov. 122; auch das Uigurische gebraucht für „Buddha-priester“ diesen Sanskrit-Ausdruck als *aṭari*, siehe MSOS. 1919, Ost-

asiatische Studien, p. 93) (tib.-mong. transkr. *pa-ši*; übersetzt *slob-dpon* — SCHMIDT, Tib. Gr. 206: Lehrer) (sin. nach PANDER, Pantheon 47: *tsü-ši* = 祖師 *tsou-chêu*: wörtlich väterlicher Lehrer) Lehrer, Gelehrter, Lama, Klostervorsteher, Abt. 7. — Für die Kalmüken waren die *bakši* der Gouvernements Astrachan [kalm. *Aïdarxan*] und Stavropol [kalm. *Sarabuul*] sowie jener des Don-Kazakenheeres von der russischen Regierung akkreditierte und ihr verantwortliche höchste Geistliche. — CYBIKOR bringt Pos. 99 *bakši* mit skr. *bhikṣu* (das sich übrigens auch im Mongolischen als *bikšü*, ja sogar in der Paliform *bhikkhu* als *bikgu*, sin. als 必叔 *pī-chōu*, transkribiert findet) in Verbindung, was, wenn ich nicht irre, schon vorher KOEPPEN in seinem klassischen Werk getan. Natürlich ist für die heutigen Verhältnisse und ihren Gebrauch des mong.-kalm. *bakši* in Ansehung der Grundbedeutung des Sanskritwortes (B. 653) dieser Titel deplaciert. PANDER hat recht, wenn er loc. cit. sagt, daß „Bakschi im Mongolischen und Mandschurischen ungefähr Altmeister bedeutet und ein Titel ist, der allen hochgelehrten Lamas beigelegt werden kann“.

*baktaxu* (cf. manju *bakha*: capere, accipere, KAULEN 146; *baktambumbi*: enthalten sein, umfassen) (tib. *ṣoñ-ba*) seinen Platz haben, sich befinden, hineingehen; enthalten, umfassen, einschließen; sich einleben. 16 [*bak-taṣi oroksan kümün Zuudu mende kürüdek*: ein Mensch, der dort (gemeint ist die Spalte einer Felsenhöhle) hineingelangt und Platz hat, der kommt gesund nach Zū (= Name der bekannten Buddhasstatue in Lhasa statt Tibet)].

*baktamu* oder — *mui*: descriptivus praes. necnon fut. von *baktaxu*. 16.

*-bar/ber*: Instrumentalsuffix nach vokalischem auslautendem Nomen. 4.

*bar/ber* ohne voraufgehenden Bindestrich (im Gegensatz zu eben erwähntem *-bar/-ber*): dient wie *anu/inu* zur Hervorhebung des Subjekts. (Im Grunde genommen ist auch dieses *bar/ber* weiter nichts als das Instrumentalsuffix und wird von den Mongolen in Nachahmung des Tib. angewendet, das seine Instrumentalpartikel häufig ebenso gebraucht; cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 187 und CYBIKOV, Posobie 30. 82. 83.)

*baran*: conv. conf. von *baraxu* (tib. *'dad-pa*, *bas-par* 'gyur-ba, *zad-par byed-pa*) zu Ende bringen, verbrauchen; verausgaben (Geld), verschwenden, durchbringen, vergeuden (ein Kapital), zugrunde richten; zu Ende gehen. 21 [*čini xamuk ed-nuguudi xān küböün ügei bolgon baran üiletkü baïnam*: der Königssohn ist dabei, all deine Habe zu vernichten und durchzubringen].

*baraga* (skr. *bhara*, B. 643) (tib. *ka-ča*, *t'oñ-zoñ*, *m'iñ-k'a*) Hausgerät, Besitz, Habe, Möbel; Zeichen; ein in der Ferne sichtbarer Gegenstand, undeutlich, trüb, verschwommen. 12. — HÄNISCH zitiert in „Die chinesische Redaktion des Sanang Setsen“ (MSOS., I. Abt., 1904, p. 186): *Harabasu barag-a ügei* [in unserer Transkr. *xarabasu baraga ügei*] mit der Übersetzung von SCHMIDT „schaut man umher, ist nichts zu erblicken“.

*baraga bolxu* undeutlich, zu einem in der Ferne sichtbaren Gegenstand werden; sich entfernen, sich aus dem Staube machen. — Kov. gibt 1094 einen ähnlichen Ausdruck *baraga turuu ügei* (wörtlich: undeutlich — Pferdehuf nicht) mit: „il disparût sans laisser aucune trace“.

*baras* siehe *bars*.

*barakdaxu* (pass., *-kda/-kde* nach Vokalen, von *baraxu*: beenden, vollenden, verbrauchen, verschleudern, verschwenden) (skr. *kṣaya*, B. 235) (tib. *zad-par byed-pa*, 'jad-pa) beendet werden, zum äußersten gebracht werden; sich erschöpfen; aufhören; vernichtet, tot sein. 21.

*barixu* ergreifen, nehmen, bei sich halten, bewahren. 3.

*barildaxui*: substantivierter „Infinitiv“, i. e. part. fut. sive possibilitatis von *barildaxu*. 19. Siehe *barildu du*.

*barildudu*: conv. conj. von *barilduxu* oder *barildaxu* (Reciprocum, *-lda/-ldē*, *-ldu/-ldü*, von *barixu*) (tib. 'brel-ba, 'dñ-ba, stobs-'gyed-pa, 'ju-ba) einander halten, ergreifen, sich packen (im Kampf), sich verfangen; sich verbinden, intim werden, Freundschaft schließen. 18.

*barimtalaxu* (verb. effectivum, *-la/-le*, von *barimta*: das Nehmen mit der Hand, Umspannen, Umfang; Begriff, Auffassungsgabe, Verständnis; Kunst; Grundlage, Prinzip, Stütze, Stabilität, dem ein einfaches *barim*: Umspannen mit der Hand [auch ein Maß: Spanne, K. R. S. 123] zugrunde liegt; das *ta* ist mir nicht erklärlich) (tib. 'dñ-pa) nehmen, ergreifen; aufnehmen, begreifen, halten, behalten (im Gedächtnis); sich halten an, sich stützen auf, sich berufen auf; aufhalten; zaudern. 18 [*edi barimtalal ügei nom-du zaru*: verwende ohne Zögern Hab und Gut auf die Religion!].

*bars*, *baras* (tat. پارس (uig. *bars*, *barz*: MSOS., 1919, Ostasiatische Studien, 97) (pers. پارس Panther) (skr. *vyāghra*, B. 917) (tib. *stag*) (sin. 虎 *hòu*) (sin.-jap. *ko*, jap. *tora*) (türkisch ist پارس: Panther; WAHRMUND, Anhang 76) Tiger. 13. — Cf. unser *Parder*, griech. *πάρθαλις*: Panther. — BMB. 96 erwähnt sub *baras sara* — unsere Stelle — eigens den Sieg Buddha's über die sechs Irrlehren.

*be* siehe *ba/be*.

*-ben* siehe *-ban/-ben*.

*belge* (بلگه, بلگو) (skr. *lakṣana*, B. 783, *nimitta*, B. 475) (tib. *mñ'an-ma*, *rtaḡs*) Zeichen, Merkmal, Charakteristik; Omen; Ziel; Grund; Tatsachen, die in der Logik zum Schluß führen (cf. ad hoc: STCHERBATSKY-STAUS, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten. München-Neubiberg, OSKAR SCHLOSS-Verlag, 1924, p. 68 — *nimittakāraṇa*: causa instrumentalis). 8.

*belge* *belik* (skr. *prajñā*, B. 585, *jñāna*, B. 340) (tib. *ye-šes*, Gr. Myth. 247) Wissen, wahres Wissen, Weisheit, göttliche (transzendente), aus Abstraktion entstandene Weisheit; K. R. S. 125: höhere buddhistische Weisheit. 8.

*bečin*, auch *mečin*, *bičin* (مچین) (tib. *spre*) ein (großer) Affe. 9.

*beye* (manju *beye*: corpus, persona, KAULEN 146; RUDNEV, Nov. dan. 2: *bóje*: Leib, selbst) (skr. *kāya*, B. 177) (tib. *lus*) (sin. 身 *chēnn*) (sin.-

jap. *skin*, jap. *mi*) Körper, Leib, Fleisch; Person; Aspekt; Aussehen; Ansehen; Darstellung (gemalte oder figürliche); das Ich (cf. *bi*!), Natur, Eigenschaft, Wesen, Charakter. 5. — WINKLER 293: *beje* (*biji*) = Körper, Selbstheit — *mi* = Körper, Selbstheit.

*-ber* siehe *-bar/-ber*.

*ber* siehe *bar/ber*.

*berke* (𐰽𐰺𐰍) (tib. *dka*) schwer (difficile), schwierig, hart, rau und die entsprechenden Substantiva. 15 [*sañ blama eribefü olxu berke*: und wenn man schon einen braven Lama sucht, es ist doch schwer, ihn zu finden].

*berke xatagujiltu* (tib. *dka-spyod-pa*, *dka-t'ub-čan*) „der mit schwerer Askese“, ein rauher Büsser. 15.

*bi* (manju *bi*: KAULEN 29) (türk. 𐰽𐰺) (tibetisch siehe SCHMIDT, Tib. Gr. 90): pron. pers. der 1. Pers.: ich. 18.

*bišilgal* (*bisalgäl*: BIMB. 99) (nomen effectus, *-l*, von *bišilgaxu*: betrachten, überlegen, nachsinnen, meditieren; sich eingehend mit etwas beschäftigen [*ürgülzi bišilgabasu burxani mör*: wenn man sich beständig der Betrachtung hingibt, so ist das der Buddha-Pfad]) (skr. *bhāvana*, B. 650) (tib. *sgom-pa*, *gom-pa*) (sin. 習禪 *sī-chén*: HACKMANN in Acta Orientalia II, 83, Note 1: Meditation; WIEGER, Bouddhisme chinois, t. I, p. 108: 禪 *tch'an*) (COUVREUR's *chén*) (*dhyāna* siehe *diyan*): Nachsinnen, Betrachtung, Meditation, Kontemplation; Betrachtungsmethode; andauernde Übung, Studium; Gewohnheit, Geschicklichkeit. 11. — Ad rem: KERN, Manual 54; HEILER, Die buddhistische Versenkung. München 1919, p. 22: „Erweckung“.

*bide*, auch *bida* (manju *be*) plur. pron. pers. der 1. Pers.: wir. 3. (Cf. hinsichtlich *bida* die interessante Controverse SCHMIDT-RÉMUSAT in des letzteren „Recherches sur les langues tartares“, t. I, Paris 1820, p. VIII des Avant-propos.)

*bitegübcilekü*, *bitegümjilekü* (BIMB. 99) (verb. effectivum, *-la/-le*, von *bitegümji*: Umschlag, Kuvert, Verschluß mit Siegel, welchem Worte wiederum *bitegü[n]*: volle Hand, verschlossen, heimlich, zugrunde liegt; ohne Zweifel besteht ein Zusammenhang mit manju *bitkhe*: liber, volumen [KAULEN 147; RUDNEV, Nov. dan. 2], uig. *bitig*: Urkunde [MSOS. 1909, Ostasiatische Studien, p. 108] und mong. *bičik*: Schrift, Brief, Buch, Band) verschließen, in übertragenem Sinne: sich fest einprägen. 4.

*bilik* (𐰽𐰺𐰍) (WAHRMUND, Anhang 66: Wissen) (uig. *bilig*, *bi'l'ig*) (skr. *vijñā*, B. 850; *prajñā*, B. 585) (tib. *šes-rab*, *t'ugs-rab*, *blo-šed*) Verstand, Intellekt, Scharfsinn; Wissen, Weisheit. 8.

*birit*: transkr. skr. *preta* (tib. *yi-dvags*) (sin. *ngö-kouèi*) hungernder Geist aus der Vorhölle, Gespenst (GRÜNWEDEL). 6. — Ad rem: OČ. 76; Gr. Padmasambhava 18. 19. Cf. für Korea: *sagem*: hungrige... Teufel: SIEROSZEWSKI, Korea, Berlin o. J., p. 32.

*birga*: Name des Zeichens am Kopf der letzten Zeile der beigelegten Tafel; steht in Variationen, auch verdoppelt, am Anfange eines Buches oder Kapitels, respektive jedes Blattes. Cf. SCHMIDT, Tib. Gr. 22; Pos. 4.



- bui* (cf. manju *bi*: es ist, es gibt) (tib. *yan*, *yod*, *mha-čan*) (praes. necnon fut. narrativi von *bükü*: sein) est, sunt; das Dasein; existierend. 4.
- bogomtalaxu* (verbum effectivum, *-la/-le*, von *bogomta*: Schutz, Wall, Zaun; kleine Festung, Fort; Wachtposten) einen Wall errichten, sich wehren gegen (acc.). 6.
- busu*: 1. vor einem Nomen oder alleinstehend: ein anderer. 3. 7. — Der Plural ist: *busut*. 2. hat hinter dem Nomen dieselbe Funktion wie *ügei*; also: *münke busu*: „nicht ewig“, unbeständig, vergänglich. 3. *busu basa* statt des gewöhnlicheren *basa busu* (tib. *gžag-yañ*, *gžan-yañ*; SCHMIDT, Tib. Gr. 173) ferner, außerdem noch. 6.
- busut*: Plural des selbständig oder vor einem Nomen stehenden *busu*: die anderen, die übrigen. 20.
- boda* [*bodo*] (skr. *bhava*, B. 645) (tib. *dños-po*) Sache, Gegenstand, Materie; Leib, belebtes Wesen, Geschöpf; Person; Eigentümlichkeit, Natur; Form. 18 [*ödüge-deki bodo-nuguut yilbiin dursun metü*: die Kreaturen dieses (Daseins) sind wie die Umrissse eines Trugbildes].
- bodi*: defektiv für *bodhi*, auch *bowadi* = *bōdi*: transkr. skr. *bodhi* (B. 936) (tib. *byañ*, *byañ-čub*) Intellekt; buddhistische Vollkommenheit, Heiligkeit, Zustand eines Buddha, eines erleuchteten und allwissenden Wesens; Abtötung des materiellen Prinzips. 8 [*bodiin buyan-du daxa... bayas-xulañ xamtu irekü*: jage der Bodhitugend nach, und damit kommt auch die Freude].
- bodi xutuk* (tib. *go-'pāñ*) Würde, Rang, Vollkommenheit eines Buddha. 8.
- budunğııran*: conv. conf. von *budunğııraxu* (verb. acq., *-ra/-re*, von *budunğıı* [Nomen zum Ausdruck eines inneren Zustandes, *-nğıı/-nğıü*: trüb, dunkel, Dunkelheit, Finsternis, Nebel; verfinstert, umnebelt, abgestumpft, dumm, ungebildet, vom Stamm des Verbums *buduxu*: färben; cf. *buduk*: Farbe] verfinstert, umnebelt werden (cf. unseren Ausdruck „benebelt“ für „berauscht“), blöde werden. 20.
- buddha*, häufiger als die korrekte Form *büddhe* (das Mongolische gibt den *u*-Laut des Sanskrit häufig durch *ü* wieder; konsequentes Lesen erfordert dann natürlich in der zweiten Silbe *e* nach den Gesetzen der Vokalharmonie) (tib. *sañs-rgyas*) (sin. 佛 *fōu*) (sin.-jap. *buts'*; jap. *hotoke*) jeder *buddha*; der historische Buddha. Titel. 3. — In dem vorliegenden Schriftchen durchgängig und mit Bedacht an den einschlägigen Stellen statt des sonst gebräuchlichen *burxan* gebraucht.
- buddha-in šašin* (sin. 釋教 *čheu-kiaō*: [Sâ(kya)-Lehre]: WIEGER, Le Boudhisme chinois, t. I, p. 117) Buddha's Lehre, Religion, Buddhismus. Titel.
- bodhi* siehe *bodi*.
- bolai* (von gleichem Ductus mit *bulai*: concupiscentia): eine intervokale Parallele zum ungebräuchlichen *büläi* der Umgangssprache = lit. *bülüge*, dem perf., *-lugai* (Umg. *-läi*) / *-lügei* (Umg. *läi*), von *bükü*: sein; das praet. nimmt häufig, wie auch die übrigen Vergangenheitsformen, präsensische Bedeutung an; so lautet z. B. die Stelle Joh. 1. 9: *xai τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει*: *tein büget gerel inu xarañgui-dur gegerebei*

(*gererebei* ist Imperfektum, *-bai/-bei*, von *gegerekü*: leuchten); so bedeutet denn das ursprüngliche praet. *bolai* meist „ist“, „sind“, selten „war, waren“; oft dient *bolai* als bloße Verstärkungspartikel, wobei in der Übersetzung die vorhergehende Verbalform die Funktion übernimmt. Seinem ursprünglichen Charakter als Zeitwort gemäß muß *bolai* stets am Satzende stehen. 5. 12. — Cf. RUDNEV, Mat. 71.

*bolun*: conv. conf. von *bolxu*. 7.

*bolugat* [*bolot*]: conv. distr., *-gat/-get*, von *bolxu*; das eingeschobene *u* ist euphonisch. 9.

*bolumui*: descr. praes. von *bolxu*; *u* euphonisch. 20.

*bolxu* sein, existieren; geschehen, sich ereignen; werden (im Sinne von franz. se faire und auch devenir); möglich sein; sich schicken; reif werden. 3. 6.

*bolgan*: conv. conf. von *bolgaxu* (caus., *-ga/-ge* nach kurzen Vokalen und allen Konsonanten außer *b, s, t*, von *bolxu*) (tib. *ska-ba*) sein lassen, geschehen lassen; hervorbringen; machen. 9.

*bolbai*: imperf. von *bolxu*. 10.

*bolbasuragulbai*: imperf. von *bolbasuragulxu* [*bolbasuruulxu*] (caus. von *bolbasuraxu*, *bolbosoraxu* (tib. *smin-par 'gyur-ba*, *byan-'dug-pa*): sich vervollkommen, reif werden (Früchte), sich bilden (tib. *smin-par byed-pa*, *bšar-ba*) zur Reife bringen, vervollkommen, schaffen, erschaffen. 12.

*buyan*: das korrumpierte skr. *punya* (B. 557) (oder skr. *kalyāṇa*, B. 170) (tib. *dge-ba* — der Ausdruck ist in seinem heutigen Gebrauch erklärt von TH. SCHREVE in ZDMG., Bd. 65 [1911], p. 471; *bsod-nams*) Tugend, das moralisch Gute; ethisch-religiöses Verdienst; Wohltätigkeit, Wohltat; Fortschritt, Erfolg; Glück. 4. 6 [*ed buyan-du öküle ükükdü ülü gemšikün belge*: wenn man Hab und Gut für wohltätige Zwecke hingibt, so ist das ein Zeichen, daß man beim Tode keine Reue empfinden wird].

*buyu*, auch *büyü*: descriptivum conclusivum von *bükü*: 1. ist, sind; 2. copula: und, oder, 10; 3. Fragepartikel: etwa? (wofür meist *buyuu*).

*buriyat*: Name des bekannten Volkes der Burjaten am Baikalsee und im Gouvernement Irkutsk, die jetzt eine autonome Sowjetrepublik bilden. Titel. — Die Transkription *Buräten* ist falsch.

*burugu* [*buruu*] (tib. *log-pa*, *yon-po*) entgegengesetzt, umgekehrt; unstimmig, widerlich; schlecht, schlimm, böse; irrtümlich, verkehrt, trügerisch; häretisch; Schuld, Vergehen, Fehler; Lüge, Betrug. 5.

*burugu üdēl* (tib. *lta-log*) falsche Anschauung, Irrlehre, Häresie. 5.

*burugu xorital* (tib. *log-gyem*) Ehebruch, Unkeuschheit. 5.

*burxan* (uig. *burxan*, z. B. MSOS. 1919, Ostasiatische Studien 102) (tib. *saṅs-rgyas*; nach Oč. 419 soll *burxan* die Übersetzung eines tib. *sančji*, das POZDNEEV loc. cit. in russischen Lettern gibt, sein; ich weiß damit nichts anzufangen; möglicherweise ist es = *saṅs-rgyas* in einem Dialekt oder im mongolischen Lama-Jargon) ein *buddha*, eine Fleisch gewordene Intelligenz; der historische Buddha; dann überhaupt jede Gottheit und Götterdarstellung. 3. — Die Etymologie ist nicht sicher.

*bütügekseger*: conv. continuativum, *-ksagar/-kseger* (entstanden aus dem Stamm + *-ksan/-ksen*: part. praet. + *-gar/-ger*: Instrumentalsuffix statt *-bar/-ber* bzw. *-iyar/-iyer*; das *n* von *-ksan/-ksen* fällt aus), von *bütügekü* (caus. von *bütükü*) (skr. *sādhayati*, B. 1032) (tib. *sgrub-pa*) ausführen, erfüllen, machen; beenden; vorbereiten, anordnen, disponieren. 17.

*bütügekci*: part. aoristi, *-kci/-kci*, von *bütügekü*; siehe *bütügekseger*. 10.

*bütükü* geschehen; vorbereitet, erfüllt, gemacht werden. 18.

*bütükxen*: part. praet. von *bütükü*. 10.

*büddhe* siehe *buddha*.

*büles*: plur. von *büle* (*büli*, BMB. 105) [*bülü*] (manju fulu: multus, KAULEN 151) (tib. *nañ-ṭaṇ*) Familienmitglied, Hausgenosse. 7.

*büyü* siehe *buyu*.

*bügesü*: conv. cond., *-gasu/-gesü* - *-basu/-besü*, von *bükü*, also: falls, wenn... ist, geschehen sollte etc. — in der Übersetzung oft einfach durch logische Betonung des vorhergehenden Wortes wiederzugeben. Cf. *kemebesü*.

*büget*: conv. distr. von *bükü*: sein, also eigentlich „seiend“, respektive „gewesen seiend“, „sein werdend“ (das conv. assimiliert sich temporär dem Hauptzeitwort), in den meisten Fällen: und. 3. 5. 6. Cf. *kiget*.

*bükün* alle, sämtlich. 3. 6. 7. Wird seinem Beziehungswort nachgestellt.

*bügüde* (CYBIKON hat Pos. 17 auch *büküde*, das natürlich denselben Ductus darstellt) (tib. *byin-po*, *t'ams-čad*, *kun*) alle, alles; das Ganze; im ganzen, völlig. 21. Steht im Gegensatz zu *xamuk* hinter seinem Nomen.

*blama*, defektiv bzw. phonetisch auch *lama*, das tib. *bLama*, eigentlich, wie hier (Titel, 7); nur dem vollgeweihten Geistlichen zukommender Titel, dann aber aus Höflichkeit jedem Kleriker gegenüber gebraucht (cf. Gr. Myth. 58; SCHMIDT, Tib. Gr. 206) (skr. *guru*, B. 267; der Sanskrit-Ausdruck findet sich als *gürü* häufig in mongolischen religiösen Werken; im Hofstaat des *Dalai-Lama* figuriert ein *bLama-Guru*: SCHULEMANN, Geschichte der Dalailamas, Heidelberg 1911, p. 186) (allgemein würde dem *bLa-ma* sin. 和尚 *houō-cháng* oder 僧 *sēng*, letzteres sin.-jap. *sō*, und gleichfalls sin.-jap. 坊主 *bōzu* [unser „Bonze“] entsprechen).

### S.

*sañ* (manju *sain*: bonus, sapiens; KAULEN 147) (skr. *su*, B. 1047; *bhadra*, B. 642) (tib. *ruñ-ste*, *da-či*) gut. 4. 12.

*sañ nükür* „der gute Gefährte“ (tib. *grogs-bzañ*), term. techn. für den Lama, den Leiter in Glaubenslehre und -Leben (cf. Oč. 209). 12. Dafür häufig *buyan-u nükür* (skr. *kalyāṇamitra*, B. 170. 706) (tib. *dge-bšes*, *dge-bai šes*): Freund der Tugend, oder: *buyan-u sadun* (skr. gleichfalls *kalyāṇamitra*) (tib. wie vor und *dge-bai šes-gñen*): Verwandter, Anhänger der Tugend.

*saitur*: *sañ(n)* + *-tur* (Dat.-Lok.-Suffix) „im guten“, im Sinne von: in guter Ausführung (skr. *su*, B. 1147; *pra*, B. 579) (tib. *rab-tu*, SCHMIDT, Tib. Gr. 163; *rnam-par*, ib.; *legs-par*, ib. 164) gut, gefällig, zierlich, angenehm; vorzüglich, hervorragend, sehr, außerordentlich, völlig; passend, geziemend, gehörig; endgültig. 15.

*sañtur garxu* „völlig herausgehen“, nämlich aus dem Familienleben, das Hinausgehen aus dem Heim in die Heimatlosigkeit, sich von der Welt lossagen, Asket, Mönch werden. 15. — *sañtur garuksan* (pāli: *pabbajā*) (skr. *pravrajyā*, B. 608; ad rem: KERN, Manual 76) (tib. *rab-tu byud-pa*, *rab-byuñ*) der völlig Herausgegangene; dafür oft: *ger-eṭe garuksan* (skr. *anagāra*, B. 18. 3) (tib. *k'yim-nas 'byuñ-ba*) „der aus dem Hause Herausgegangene“ — im Gegensatz zum *ger-tū*, *gerṭei* (tib. *groñ-ba*) „der mit einem Hause, Hauswesen“, der Laie, oder *gergei-tū*, *gergei-tei* (skr. *kuṭumba*, *kuṭumbin*, B. 191) (tib. *k'yim-pa*) „der mit einem Weibe“, Familienvater; Familie. Cf. OČ. 110.

*sanaxu* (skr. *cint*, B. 305) (tib. *bsam-pa*, *'du-ṣes byed-pa*, *sems-pa*, *dran-pa*) denken, nachdenken, bedenken; sich vorstellen; sich erinnern. 3.

*sanal* (auch *sanagal*) (nomen effectus von *sanaxu* bzw. dessen caus. *sana-gaxu*) Gedanke, Überlegung; Nachsinnen; Erinnerung. 6.

*sansar*, auch *samsar* siehe *orčilañ*. 15.

*sandan* siehe *tabun almak*.

*saguxu* [*suuxu*] (tib. *sdod-pa*, *sdod-byed-pa*, *gžes-pa*, *'dug-pa*, *'k'od-pa*, *'žugs-pa*) sitzen; sich setzen; eine Stelle einnehmen; leben. 11.

*saba* (سابا) (tib. [*sde*]/*snod*, *zem*) Gefäß, Geschirr, Urne, Behälter (Korb?); Hülle; Aufnahmefähigkeit; medizinisch: die inneren Organe (Herz, Leber, Lunge, Nieren, Magen). 16 [*arkī sabāsu biṣēn ebdeḏek*: Alkohol zerstört alles außer dem Gefäß] — *saba* dient in Verbindung mit *āimak* zur Wiedergabe von skr. *piṭaka* (B. 550), z. B. der dreifache buddhistische Kanon: skr. *tripiṭaka*; tib. *sde-snod-gsum*; sin. 三藏 *sān-ts'áng*; sin.-jap. *sanzō*.

*saba šime* (tib. *snod-bčud*) das Gefäß und sein Inhalt: die Welt und ihre Bewohner; die materielle und die geistige Welt; Materie und Geist.

*saba yirtinfū* die Welt als Heimstätte der Geschöpfe; das Weltgebäude. 16.

*samagu* [*samuu*] (tib. *zañ-zin*) Verwirrung, Unordnung, Aufruhr; verkommen (moralisch). 6.

*samadi* defektiv für *samadhi*: transkr. skr. *saṃādhi* (B. 1011) (tib. *tiñ-'dīn*, *tiñ-ñe dīn*, *bsam-gtan*) siehe *diyan*. — Die Ausdrücke stehen einander sehr nahe, „werden viel verwechselt und identifiziert, selbst von den buddhistischen Dogmatikern, fallen aber keineswegs zusammen“ (HEILER, Die buddhistische Versenkung, München 1918, p. 11). — Der bei Gr. Myth. 240 gegebene mongolische Ausdruck *touktam barikhou* muß *tugdam barixu* geschrieben werden; das Wort ist Transkription des tib. *t'ugs-dam* und wird mongolisch auch in dieser Form, jedoch immer mit dem *g* der vordervokalischen Reihe gegeben; *tugdam* bedeutet: Gebet, Bitte; geistliche Betrachtung, tiefes Sinnen [kalm. *tukdam* — *eñe kündein dotoro naran dakini tukdam-du suunai*: im Innern dieser Höhle sitzt die Sonnenfee in tiefer Beschauung]. — *tugdam barixu* (tib. *tiñ-ñe 'dīnbyed-pa*) zur Betrachtung greifen, sich der Meditation hingeben. — Ad rem: HEILER, op. cit., loc. cit.; KERN, Manual 56, 57; HACKMANN, Der Buddhismus, Teil I, 23. 24. — 11.



*sařoma* (Kov. hat 1320 *sa mřo ma* entsprechend tib. *sa-mřo-ma*): transkr. bti. *sa-'ř'o-ma* (skr. *Gopā*, *Gopikā*, B. 273: transkr. sin. *Kiř-př-kiā*: das Hirtenmädchen) Name einer der drei legendären Frauen Buddhas; nach CSOMA DE KÖRÖS möglicherweise auch nur eine andere Bezeichnung für *Yařodharā* (B. 737, 431) (tib. *Grags-'din-ma*) (mong. *aldar-tai eķe*: die ruhmreiche Mutter); siehe PERI, *Les femmes de Ćākyā-Muni*, Hanoi 1918, besonders p. 9—11.

*saķa*, *saķa*: verstümmeltes skr. *viřākhā* (B. 873) (tib. *sa-ga*, *sa-ga-mzla-ba*) (sin. 婁宿 *leřu-siř*) das 16. der altindischen Mondhäuser; Name des 4. Monats. — Ad rem: ZfE. 1911, p. 399, 424; SCHLEGEL, *Uranographie chinoise*. Première partie, La Haye-Leyde 1875, p. 331, und Japanisches Pantheon (Original), Heft III, fol 14 verso, Nr. 16. — 11.

*saķiya*: hier — 9 — Transkription von skr. *řākyā* (sonst ist *saķiya[n]* Amulett, Vorbeugungsmittel) statt *řāķiya* (tib. transkr. skr. *řā-kyā*) Stammesname des historischen Buddha. — *řāķiya* ist in der mongolischen Wiedergabe von *řākyamuni* zu *řige(mřni)* geworden. Die Kalmüken schreiben das Wort im Galik, dem Alphabet zur Darstellung von Sanskrit- und tibetischen Lauten bzw. Buchstaben, *řākyamuni* und lesen nach tibetischer Manier *řāķyamuni*.

*sara(n)* (skr. *candra*, B. 292) (tib. *zla-ba*) (tat.-türk. اى) (*manju biya*) (sin. 月 *iuē*) (sin.-jap. *gets'*, *gwats'*; jap. *tsuki*) Mond; Monat. 16.

*sararīn* statt des korrekten *sara-īn*, gen. von *sara*. 11.

*setķil* (nomen effectus von *setķikū* denken, überlegen) (skr. *citta*, B. 304; *manas*, B. 683) (tib. *sems*, *yiđ*) Geist, Seele; Intellekt, Denk- und Urteilsfähigkeit; Gedanke, Gedankenrichtung; Meinung; Absicht; Gewissen; innerliche Disposition; Herz (natürlich abstrakt); Neigung; Gemütsverfassung; Gesinnung, Charakter. 5.

*setķe* gemeinsam, Gemeinschaft. 7.

*segřl* [sřřl] (tib. *mřug-ma*, *sku-mřug*, *rřa-ma*) Schweif, Schwanz, Ende; hinten, der letzte; der untere Teil des Rumpfes; die Hinterseite eines Gegenstandes; term. techn. für den entsprechenden Ductus mongolisch kalmükischer Buchstaben. 12.

*sonosun*: conv. conf. von *sonosxu* (skr. *řru*, B. 972) (tib. *t'os-pa*, *řan-pa*, *gsan-pa*) hören; aufmerken; gehorchen; — das *u* in *sonosun* ist euphonisch. 7. Man beachte: *sonosxu*, Stamm *son*, *o* ist ursprünglich *u* euphonicum, *s* Verbalbildungselement; *son*: der Begriff des Hörens, des Gehörten (z. B. *sonin*: Neuheit, Nachricht — in Charbin erschien eine Zeitung „*Moņgol-un sonin biķiķ*: Nachrichten-Blatt der Mongolei“, cf. RUDNEV, Mat. XVIII, „*Anthropos*“, 1921—1922, p. 351), griech. *řōnos* (eventuell *řđđřřos*, *řđđřřř*), lat. *sonus*, unser *Ton*.

*sutđhadana* steht hier — 9 — statt des gebräuchlicheren *sudodana*; auch *sudadani* kommt vor (Bimb. 132); siehe *arigun idegetř*. 9.

*soktoguragulukči*: part. aor., *-ķiř-ķči*, von *soktoguragulxu* (das *u* vor *-ķiř* ist euphonisch); *-gřl* ist Caus.-Element, *-ra* jenes des verb. acquisitivum, *-gu* dient zur Bildung eines nomen exactum, *to* = *tu*, dem Element des nomen spectativum; der Stamm ist *sok*, das irgend etwas

Berauschesendes bezeichnen muß; im Manju heißt *soktoku*: trunken, berauschend, wahnsinnig; ich möchte *sok* mit dem russ. *sok* in der Bedeutung „Fruchtsaft“ zusammenstellen, der, in Gärung übergegangen, gleichfalls die entsprechende Wirkung ausüben kann. Die Entstehung der obigen Verbalform ist also folgende: *sok* berauschende Substanz, *sokto* mit der Eigenschaft des *sok* behaftet, *soktoḡu* trunken, *sokto-guraxu* trunken werden, *soktoguragulxu* trunken werden lassen, *soktoguragulukci* trunken werden lassend. 19. Übrigens gibt es ein Verbum *soktaxu*, *soktoxu* (manju *soktome*): trunken werden, das man ohne weiteres als acq. von *sok* auffassen kann, da nach *k*, *t*, *r* -*ta/-te* das entsprechende Bildungselement ist; -*ta* wird zu -*to* assimiliert.

*surullaxu* (cooperativum, -*lla/-lle*, von *surxu*: lernen, studieren, erkennen, sich gewöhnen an..., fragen (jemand = sep.) [*muugāsu bičigei suru eberēn kelekū*: einen Dummen frage nicht, der spricht von allein], erforschen (tib. *slob-grogs byed-pa*) gemeinsam mit jemand lernen etc. 10. *surgaxu* (tib. *ba-lab-pa*) belehren, unterrichten; ermahnen. Titel. *surgal* (nomen effectivum von *surgaxu*: lehren) (tib. *ba-lab-bya*) Lehre, Unterricht, Unterweisung. 7.

### ṣ.

*ṣabinar*, korrekter *ṣabi-nar*: Plur. von *ṣabi* [kalm. auch *ṣebi*] (manju *ṣabi* discipulus) (tib. *grva-ba*, *dge-gžon*, *mč'an-bu*) Schüler, Novize, Anhänger, Nachfolger; Höriger eines Klosters. 12 [*sañ ṣabi blamān čimek*: ein guter Novize ist seines Lamas Schmuck, Stolz].

*ṣašin*, auch *ṣajin* (skr. *śāsana*, B. 945) (tib. *bstan-pa*, *bslab-pa*, mitunter auch *čos*) (sin. bald 教 *kiaō*, sin.-jap. *kyō*, bald 法 *fā*, sin.-jap. *hō*) Befehl, Instruktion, Lehre, Lehrsystem, Religion, Bekenntnis, Glaube (nicht im Sinne der christl. *πίστις*, der *itegel* entspricht). Titel. 3.

*ṣine* (tib. *gsar*, *ves*) neu, frisch, kürzlich; die Tage vom 1. bis 15. in jedem Mondmonat. 12. — Bei den Kalmüken die erste Dekade des Monats.

*ṣidi*, korrekter *śiddhi* (skr. *siddha*, B. 1044) (tib. *grub-t'ob*, *grub-pa*, *dños-grub*) (sin. 魔 *mouó*?) (mong. übersetzt: *bütüksen*) Vollkommenheit, Fähigkeit, Gabe, Talent; Weisheit; Wunder, übernatürliche Fähigkeiten, magische Kraft. 10.

*ṣitün* (von gleichem Ductus mit *śidün*: Zahn): conv. conf. von *śitükü* [*śütükü*] (skr. *sev*, B. 1059) (tib. *sten-pa*, *'k'ra-ba*, *rag-las-pa*, *rten-ba*, *gus-pa*) sich stützen auf..., hoffen auf..., glauben an; jemanden ergeben, verbunden sein; sich halten an..., sich zu jemanden schlagen; verehren. 18 [*bakšiigi śitüküle mergen bolxu*: wenn man sich auf den Lehrer verläßt, wird man weise].

*ṣitün barilduxu* (tib. *rten-la brel-pa*) sich fest vereinigen mit..., sich eng anschließen. 18.

*ṣitün barildulgan* (skr. *nidāna*, B. 472. 473 (ein Synonym zu *śil>tagan üre*) Verbindung infolge irgendeiner Ursache, die Kette zwischen Ursache und Wirkung, Kausalnexus.

*ṣitüdü*: conv. conj. von *śitükü*. 18.

*šitükü* (sanskritische und tibetische Äquivalente siehe *šitün*) pflegen, beobachten, häufig benutzen, unterhalten (Beziehungen etc.), zu etwas gehören, sich anvertrauen; wird bald mit dem dat.-loc., bald mit dem acc. konstruiert. 3. (Mit dem christlichen πιστεύειν hat das Verbum nur entfernte Gemeinschaft.)

*šitügülen* (statt *šitügülün*): conv. conf. von *šitügülkü* [*šütüülkü*], dem caus. von *šitükü*, also: veranlassen zum *šitükü*, dann: unterordnen, abhängig machen; Vertrauen einflößen, Hoffnung machen; Pietät erwecken, Achtung abringen. 19.

*šiltagan* [*šiltän*] (skr. *hetu*, B. 1022) (tib. *rgyu*) causa ratio; Motiv, Veranlassung, agens; Basis; Prinzip; Umstand, Bedingung; Fall, Zufall; Ereignis, Abenteuer; Objekt. 18 [*ürgülzide zoboloṅgün šiltän eme*: die Ursache beständiger Leiden ist das Weib].

*šiltagan üre* (skr. *nidāna*, B. 472. 473) (tib. *rgyu-'bras*, *rtēn-'brel*) Ursache und Folge. 18 — auch gleichbedeutend mit *šitün barildulga garukēi* (skr. *pralītyasamutpāda*, cf. B. 1015) (tib. *rtēn-čün 'brel-bar 'byuñ-ba*) das aus Ursachen Entspringende (ad rem: KERN, Manual, 20. 47).

*šime* (manju *šimen*) (skr. *rasa*, B. 762 (cf. russ. *rosa*: Feuchtigkeit, Thau), *sāra*, B. 1038) (tib. *bku-ba*, *k'u-ba*, *bčud*) Feuchtigkeit, Saft, Essenz, Extrakt, nahrhaft, Elixir, natürliche Lebenskraft; Quintessenz, Inhalt, Wesen, Kraft, Stärke, Wirklichkeit. 16.

*šimnus*, *šimnu* [*šumnus*, *šilmus*, *šulmu*] (tib. *bdud*) Teufel, Dämon. — Nach Kov. 1505 und POZDNEEV, Oč. 209, Note 1, vom skr. *śama* (B. 933): Ruhe und *nāśa* (B. 468): Verderbnis, Zerstörung, Tod. Doch steht *šimnus* auch als Äquivalent für skr. *māra* (B. 702) und *kāma* (B. 175). Die Bibelübersetzungen brauchen für *δαίμων*: *čitkür* [auch *šitkür*] (tib. 'goñ-po, dre), während für *διάβολος* *satana* [*satana*], also *ꞑꞑꞑ* bzw. das ins Tatarische durch den Islām übergegangene *شیطان* gebraucht wird. 11.

*Šigēmüni*, auch *Šakiamuni*, der korrumpierte skr. *Sākyamuni* (tib. *Ša-kya-mu-ni*, *Ša-kya-t'ub-pa*) (sin. *Chēu-kiā-meōu-gnī*) (sin.-jap. *Shakamuni*) der Einsiedler, der Heilige, der Weise aus dem Sākya-Stamme, der Name Gantama Buddha's. Titel, passim.

*štat* ist Wiedergabe des russ. *štatnyj*: etatsmäßig. Titel. — Die russische Regierung erkannte nur die von ihr beglaubigten Lamen als solche an. Daneben gab es eine ganze Anzahl außeretatsmäßige.

*širegün*, *širügün* rauh, hart, grob, streng, barsch. 5.

*širegün üge* (tib. *gduñ-t'ig*) Verleumdung, Beschimpfung; Zank. 5.

*široi* (skr. *bhūmī*, B. 663) (tib. *sa*) Erde (als Element), Staub; Boden. 11.

#### *t./d.*

(-)*tai*/(-)*tei*, (-)*tu*/(-)*tü* Partikel zur Bezeichnung der Zugehörigkeit, mit deren Hilfe entsprechende Adjektiva (nomina spectativa) gebildet werden. Sie wird meist, wenigstens in der Form *tu/tü*, in einem Duktus mit dem Nomen geschrieben, während das getrennte *-tu/-tü* für das Dat.-Lok.-Suffix reserviert bleibt. 3.

*dain*, seltener *daisun* (manju *dain*; der gemeinsame Stamm ist *dāi*; *dai-lambi*: ulcisci, bellum inferre) (skr. *ari*, B. 47) (tib. *gyul*, *dgra-bo*) Krieg, Feindschaft, feindlich, Feind, Gegner. 12.

*dain-i daruksan*: „der den Feind besiegt hat“; hierzu bemerkt Kov. 150: „La traduction mongole est faite d'après la tibétaine, qui était bien incorrecte *dgra-bčom-pa* et designe ‚le vainqueur, le destructeur d'ennemi‘, c'est-à-dire la volupté sensuelle. La dernière expression veut dire en Sanscr. *arihan*.“ (skr. *arindama*, B. 47.386; *arhat*, *arhant*, B. 53, Gr. Myth. 220: „de *ari* et *han* ‚vainqueur d'ennemi‘, ἀρχων“) (tib. *dgra-bčom-pa*) (mong. existiert auch die Transkr. *arxat* — das *aruxan* bei Kov. 150 ist natürlich Druckfehler — z. B. in HUTH, Die Inschriften Tsaghan Baišīn) (sin. transkr. skr. 羅漢 *lô-hán*, cf. auch: KARLOREN in T'oung-Pao, Vol. XIX, Nr. 2, p. 114. 111; sin.-jap. *rakan*; in Übersetzung: 者尊 *tchè-tsuënn* oder *ing-kōung* (DE HARLEZ, Vocabulaire 5) „welchem Respekt gebührt“, also im Sinne von *arhant* bei B. 53) der Heilige, welcher den höchsten Grad buddhistischer Vollkommenheit erreicht hat (ad rem: KERN, Manual, 52. 59), dann: die „Apostel“ des Buddhismus, 500 an der Zahl, unter denen wieder 16 — bei den Chinesen 18 — als skr. *sthāvira* (B. 1080), die „Ältesten“ (tib. *gnas-brtan*) (mong. in der Transkr. des Skr. *stabir*, sonst *batu akčit*: die fest Seienden) (sin. 上座 *cháng-tsouó*, siehe: DE HARLEZ, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois. Leide 1897, p. 53) besonders hervorgehoben werden. Ihre Namen in Skr. und Tib. und ihre Wirkungsgebiete bei Gr. Myth., 39—42, und bei PANDER, Pantheon, 84—89, woselbst auch die chinesischen Äquivalente. 12.

*taipin* (*taibin*, *taibuñ*, Kov. 1550) (*taiban*, Bimb. 136) (manju *taifin* geordnete Regierung, Frieden, Ruhe) das chin. 太平 *t'ai-p'ing* (sin.-jap. *taihai*: Friede [als Zustand]), Ruhe, Stille, Frieden, Glück, Wohlfahrt. 8.

*taiji* (RUDNEV, Mat. 125 — seine Transkription gebe ich hier, soweit das die von ihm gebrauchten russischen Buchstaben und ihre Modifikationen erfordern, im „Anthropos“-Alphabet wieder — *teĵ*, *tajiji* < sin. 太子 *t'ai-tzèu*, *tajji*, *tēji*, *tāĵji*, *taidi*, *taiji*, *taidji*, *t'aitji* „Nachkomme des Kaisers“) (Kov. 1557: Prinz aus fürstlichem Hause; ein mongolischer Edelmann) (Bimb. 136: Mann mit erblichem Adel) (manju *taiji* mongolischer Edler, VON DER GABELNTE, Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Übersetzung. Wörterbuch. 195) (K. R. S. kennt 179 nur *taiši* als Titel der Stammesfürsten der alten Oirat-Kalmüken; cf. ad rem: PALLAS, op. cit. 279—283) (für mongolische Verhältnisse cf. ad rem: TIMKOVSKI, Voyage à Péking à travers la Mongolie, Paris 1827, p. 335, 336) (LAUFER bringt in seiner „Skizze der mongolischen Literatur“ — „Keleti Szemle“, 1907, p. 208, Note 2 — *Taiji* — dort nach dem Titel der klassischen Schmidt'schen Ausgabe des *Sanang Setsen Chung taidshi* — mit „*tai-tse*“ (in COUVREY's Transkription *tai-tzèu*) = Gürtel in begründete Beziehung; darnach wäre dann RUDNEV's oben gegebenes 太子 *t'ai-tzèu*, das nach COUVREY, 190, „Thronerbe“ bedeutet, zu verbessern). 7.



*taulai, toulai, taolai* (die Vokale der ersten Silbe sind getrennt zu sprechen) [*tuulai, taulai*; PALLAS, op. cit. 198: *toolai*] (türk. طوشان *taušan*) (skr. *śaśa*, B. 938) (tib. *yos, ri-boñ*) (sin. 兔 *t'ou*) (jap. *usagi*) Hase. 13 — Kov. notiert 1558 den zoologischen Begriff *lepus talai*, lièvre und lapin.

*Dandaa*, korr. Transkr. eines tib. oder wahrscheinlicher (dazu berechtigt das *aa = ā*) Skr.-Eigennamens. (Titel.)

*dandar* statt *dandaris, tantaris, tantra* (mong. übersetzt *ündüsün*, wörtlich: Wurzel, Grundlage) (skr. *tantra*, B. 351) (tib. *rgyud, rgyud-sde*) (sin. *tchënn-iên*, die chin. Tantraschule heißt; *tchënn-iên-tsöung*: Sekte des reellen, wirksamen Wortes (*tantra = dhâraṇī*, cf. *mantra*), sin.-jap. *shingonshū* [die Shingonshū — cf. HAAS in HINNEBERG's Kultur der Gegenwart, I, Abt. III, 1]). Orientalische Religionen 229, 253. Das Verhältnis vom Lamaismus zur Shingonshū ist der Untersuchung entschieden wert, setzt aber Studium an Ort und Stelle voraus. Beiden liegt das Beschwörungswesen zugrunde. Für Japan wird dabei auch noch der Shintoismus zu berücksichtigen sein. Unter dem 6. Februar 1925 schrieb mir P. SCHWIENIEK, S. V. D., aus Niigata (Japan): „Auf Sado ist der Shintoismus vollständig vom Buddhismus abhängig, und zwar meistens von der sogenannten Shingonsekte, welche dem Lamaismus am ähnlichsten ist, in Japan schon seit dem Anfange des 9. Jahrhunderts und noch immer sehr stark, während die anderen alten Sekten ausgestorben oder sehr zurückgegangen sind. Die Shingonsekte, voll von Geheimnissen und Magie, ist noch immer lebenskräftig. Und der Shinto ist auch stark Magie.“) die Zaubерliteratur („les Tantras forment le troisième Yāna, qui rend la délivrance possible“, Gr. Myth., 243); religiöse Werke, untermischt mit asketischem Ritual und Beschwörungsformeln der Gottheiten (SCHMIDT, Tib. Gr., 215: „Kraft- oder Beschwörungsformeln“). Nehmen im *bKa'-gyur* (Kanjur) (mong. *darlik-un orčigulga*: Übersetzung der Worte, nämlich Buddha's und dessen, was ihm zugeschrieben wird), dem tib. Kanon, den letzten Teil, 22 Bände ein; über die einzelnen Titel informiere man sich in BECKH, Verzeichnis der tibetischen Handschriften, Erste Abteilung. Berlin 1914, p. 72—147. — 13.

*taxul, taxol* (tib. *byis-nad*) eine Kinderkrankheit, Epidemie, ansteckende Krankheit, Pest. 8. Über ihren Charakter, Symptome, Verlauf schweigen sich die Wörterbücher — Kov. 1570, BMB. 138, auch die Kalmüken kennen sie, K. R. S. 180 — aus; leider habe ich das Handbuch der tibetisch-mongolischen Medizin, *Rašīyan-u jirūken*, nicht zur Hand, um eventuell nähere Angaben daraus entnehmen zu können. PALLAS, der sich sonst über die Krankheiten so ausführlich äußert, erwähnt diese im op. cit. nicht. Im „Globus“ 1887, Bd. 52, p. 252, heißt es in einer anonymen, nach dem russischen Buche von N. N. AGRAPITOV und M. N. CHANGALOV „Beiträge zur Kenntnis des Schamanismus in Sibirien“ (cf. LAUFER, Skizze der mongolischen Literatur 217, Note 1) verfaßten Arbeit: „Der Dachul ist die Seele eines Verstorbenen, eines

armen Mannes, einer armen jungen Frau oder eines Mädchens; jeder Uluß (Dorf) hat einen eigenen Dachul. Derselbe schadet den Kindern, Erwachsenen aber kann er nichts anhaben; bei Krankheiten der Kinder wird deshalb ein Schamane herbeigerufen, um den Dachul zu besänftigen.“

*daḡan* (conv. conf. von *daḡaxu* auf etwas folgen, sich hinten befinden, sich an etwas halten) vertritt oft die Sanskrit-Partikel *anu* (B. 20) mit der Bedeutung: hinten, mit, gemäß, infolge von... 10.

*-daḡan/-degen*: nach Vokalen sowie *n*, *ñ*, *l*, *m*.

*-taḡan/-tegen*: nach den übrigen Konsonanten; ist das Dat.-Lok.-Suffix *-da/-de* bzw. *-ta/-te* mit dem Attraktiv- oder Relativ-Suffix, welches das Nomen in ein enges Verhältnis zum Subjekt des betreffenden Satzes bringt. 10.

*daḡudakēi*: part. aoristi von *daḡudaxu* [*duudaxu*] (verb. instr., *-da/-de*, von *daḡu[n]* [*duu*]: Stimme) (tib. 'bod-pa, bod-par-byed-pa) laut rufen, schreien, ausrufen, proklamieren, (laut) lernen. 22.

*tabin* (tib. *lañ-bču* [*-t'am-pa*]) fünfzig. 13.

*tabun* (skr. *pañca*, B. 499, 500) (tib. *lña*) fünf. 6.

*tabun aimak* (skr. *pañcaka*, B. 499; darnach die mongolische Transkription *bañčaka* [in Kov., Mongol'skaja chrestomatija, II, p. 10, Z. 9, die Tautilogie *tabun bañčaka*]) fünf Abteilungen, fünf Klassen, die Fünfer-Gruppe; spezielle Bezeichnung für die fünf ersten und eifrigsten Anhänger Buddha's, die sämtlich dem Śākya-Stamme angehörten. Ihre Namen sind in:

unserem Text:	Kov., Mong. Chrest. II, 256:
1. <i>Kūnci Gōtniya</i>	<i>Kontanija</i>
2. <i>Tatul</i> (tibetisch, hier in phonetischer Transkription)	<i>Ašvaji</i>
3. <i>Lañba</i>	<i>Bašpa</i>
4. <i>Mašan</i>	<i>Mahānāma</i> (tib. <i>miñ-č'en</i> , mong. <i>yeke neretü</i> )
5. <i>Sandan</i>	<i>Sain tegülder</i>

Nach LASSEN, Indische Altertumskunde, Leipzig-London 1874, Bd. II, p. 74, Note 3:

*Ājñata Kaunḍinya* (B. 73. 222), *Ašvajit* (B. 62. 333), *Bhadraka* (oder *Bhadrika*) (B. 642), *Vašpa* (B. 839), *Mahānāma* (B. 693. 466). — OLDENBERG, Buddha (Stuttgart-Berlin 1906), erwähnt 152 nur *Kaunḍinya* in Pāli: *Kondañña*.

Es lassen sich also identifizieren: *Tatul*; *Lañba*; *Kūnci Gōtniya* (wobei das *Kūnci* leider unerklärt bleiben muß); *Mašan* ist möglicherweise das verstümmelte tibetische Äquivalent *miñ-č'en* für *Mahānāma* (großer Name), dem ja auch das mong. *yeke neretü* entspricht; das *Sandan* dürfte vielleicht korruptiertes skr. *sampanna* (ausgerüstet, begabt mit...) sein, welches Kov. 1756 neben *tegüldür* (wörtlich: erfüllt, vollkommen) stellt, womit ein Teil des von ihm in der Chrestomathie

loc. cit. gegebenen Namens *Sain tegülder* übersetzt ist. Leider ist mir das von LASSEN erwähnte Buch von KSOMA DE KÖRÖS nicht zugänglich, das sicher in seinen tibetischen Ausdrücken Aufschluß bietet. 12. *dabxur tek* Doppelpunkt, zwei untereinander stehende Punkte, Interpunktionszeichen (*dabxur*: doppelt; *tek*, auch *lik*, *čik*, ist im Tib. *ṭig* und bezeichnet dort den silbentrennenden Punkt, SCHMIDT, Tib. Gr. 21; manju *cik*: Punkt, VON DER GABELENTZ, 31).

*tasulun*: con. conf. von *tasulxu*. 19. Siehe *tesüllün*.

*tasulxu* (tib. *gčod-pa*) zerreißen, durchreißen, trennen, loslösen. 5.

*tataksan*: part. prät. von *tataxu* (tat. تاتاقى) (tib. *bduñ-ba*, *ʼten-pa*) ziehen, auseinanderziehen, hinreißen, spannen (einen Bogen, Waffe), auf einem Instrument spielen (nach BUMB., 140, nur Blasinstrumente; über die mongolischen Musikinstrumente siehe OČ., 102—106, und VAN OOST, La musique chez les Mongols des Urdus in „Anthropos“, Bd. X—XI, 1915—1916, p. 391 ff.). 18.

*Tatul* siehe *tabun aimak*.

*dalai* (skr. *samudra*, B. 1016; *sāgara*, B. 1031) (tib. *rgya-mṭ'o*) (sin. 海: *hài*) (sin.-jap. *kai*, jap. *umi*) Ozean, Meer, großer See (der Baikal-See heißt *baɣgal dalai*, nicht *nagur* (*nör*), cf. „Anthropos“, 1921—1922, p. 346, Note 1, cf. *müren*). 18. — Möglicherweise ist *dalai* für die vom „großen Meere“ abgeschlossen gewesen Mongolen ein chinesisches Lehnwort, nämlich 大海 *tá-hài*; der Übergang *t~d* ist selbstverständlich (man vergleiche umgekehrt *d~t* in der Aussprache von *Dalai-bLama* als *Tale* ...), *h~l* stößt dagegen auf Schwierigkeiten; mir wenigstens sind parallele Erscheinungen nicht bekannt.

*tamaki* (RUDNEV, Mat., 123, 124; noch: *tamga*, *tamg*, *tamaga*) (manju *tamga*, *dambagu*, RUDNEV, Novyja dannija, 10; VON DER GABELENTZ, 38: *dambagu*) (tib. *t'a-ma-k'a*) Tabak (*b~m*, wie so oft in mongolischen Worten, z. B. *baɣak*, *maɣak*: Fasttag, *xamar*, *xabar*: Nase) (kottisch: *tāmuk*, CASTRÉN's „Versuch einer Jenissei-Ostjakischen und Kottischen Sprachlehre“, St. Petersburg 1858, p. 216; ibid. kamassinisch: *tamgu*). Wie der Ausdruck zu den Tibetern gekommen, weiß ich nicht. LAUFER berücksichtigt in seinen Sino-Iranica (Chicago 1919) leider den Tabak nicht. Die Mongolen haben ihn zweifellos von Rußland erhalten. Die Russen gebrauchen denselben Ausdruck wie wir, der sich selbst bei den Japanern eingebürgert hat (卷煙草 *maki tabako*, wörtlich Wickel-Rauch-Kraut, SEIDEL, Die chin.-jap. Schrift, Berlin o. J., p. 190). Interessant ist, daß das Polnische den tat.-türk. Ausdruck توتون *tütün*, eigentlich Rauch, als *tytuń* für Tabak in seinen Sprachschatz aufgenommen hat. Das Osttürkische kennt wiederum تماكو *tamaku* (*tamäqu*, *tamäqa*) als *Nicotiana tabacum* (siehe: von LE COQ, Eine Liste osttürkischer Pflanzennamen in Bäßler-Archiv, Bd. VI (Berlin 1917), Heft 3, p. 122). 6.

*lamu* (skr. *tamas*, B. 355; *naraka*, B. 459) (tib. der Skr.-Ausdruck *naraka* als *na-tas*, *na-ra-ka*, oder *dmyal-ba*) (sin. 地獄 *tí-iǔ*) (jap. *jigoku*) Hölle, Ort der Strafe und Qual; die Höllenwesen (ad rem: ZDMG. 65 [1911], p. 471—486; POZDNEEV, OČ., p. 73—75; Gr., Padmasambhava,

p. 17; DE HARLEZ, Vocabulaire Bouddhique Sanscrit-Chinois, p. 41, 42). (Die Konfrontierung von mong. — besser skr. — *tamu* Qual, Hölle (*tamulaxo* quälen mit jap. *tamari*- leiden, bei WINKLER, 297, ist meines Erachtens verfehlt). 6.

*dakin* (von gleichem Ductus mit *takin*, conv. conf. von *takixu*: opfern): conv. conf. von *dakixu*: erneuern, wiederholen. Das Bewußtsein dieser Herkunft ist dem heutigen Sprachgebrauch fast verschwunden. Das Wort figuriert als einfaches Adverbium der Zeit: wiederum, von neuem. 3 [kalm. *dakid*, *dakiži* — *odö bi dakiži nayan nasulät eimi yeke xurim ülü üzenē bi*: ein zweitesmal werde ich schon nicht mehr 80 Jahre alt werden und diesen hohen Festtag erleben].

*daruxu* (tib. *gnon-pa*) drücken, in übertragenem Sinne: bedrücken, bedrängen, verfolgen, Repressalien verüben; besiegen, überwinden, unterwerfen, zügeln; verbergen; drucken (Bücher); versiegeln (cf. *daruga*: ein Beamter, der ein Siegel führt; RAMSTEDT, Mongolische Briefe aus Idikut-Schähri, Sitz.-Ber. XXXII der Königl. Preuss. Akad. d. W., Berlin 1909). 12. 15.

*-tei* siehe *-tai/-tei*.

*tein* so; völlig, außerordentlich, ganz und gar (in letzteren drei Bedeutungen Äquivalent für skr. *vi*, B. 843, und tib. *rnam*, *rnam-par* [SCHMIDT, Tib. Gr. 163: vorzüglich, besonders]). 9.

*teimü* [kalm. auch *teime*, *teimi*] (tib. *de-lta*, *de-ltar*, *de-lta-bur*, *de-fug*) so, ein solcher — auf Fernliegendes hinweisend. 21.

*teimü tula* steht hier 21 statt *teimü-in tula* (siehe *tula*) [*teimein tölō*] (tib. *de-lta-bas-na*, *des-na*, *de-bas-na*) deswegen, darum, um zu...

*tenün*: conv. conf. von *tenükü* (auch *tenekü*) (tib. *'p'yan-pa*) umherschlendern, sich herumtreiben, ziellos wandern; sich verlieren; perplex, confus, (im Alter) (geistig) schwach werden; sich irren; verkommen (moralisch und physisch). 19.

*tendefe*: kontrahiert aus *tende*: dort und dem Sep.-Suffix *-efe*, also: von dort, zeitlich: darauf (VON DER GABELENTZ 200: *teni*: nun, dann; soeben, eben jetzt; daher, darum). Im *Rašijan-n jirüken*, dem „Wesen der Heilkunde“, beginnen die meisten Kapitel mit folgenden Worten: *tendefe basa uxagan-u belge bilik arši bar ein kemen nomlarun*: darauf verkündigte *Uxagan-u Belge Bilik* noch also sprechend.

*teñri*, *tegri* [kalm. auch *teñgeri*] (tat. تىگری) (jak. *tañara*) koibalisch *tiger*, *téger*; karagassisch: *tère*, CASTRÉN's „Versuch einer koibalischen und karagassischen Sprachlehre“, St. Petersburg 1857, p. 108) (skr. *deva*, B. 415) (tib. *lha*, *gnam*) (sin. 天 *t'ien*) (sin.-jap. *ten*) (manju *abka*) (koreanisch — nach SIEROSZEWSKI, Korea, 34: *San-zsche*) Himmel, Gottheit. 6. — (WINKLER, 305, „*tengri* Himmelsgeist, Himmel — *ten* = Himmel“, doch zweifelt WINKLER, und zwar mit Recht, selbst am Zusammenhang; ibid. Note. — Ich möchte eher *teñri* mit jap. 天氣 *tenki*: Wetter (wörtlich: Himmelsgeist) konfrontieren, obgleich auch hier chinesischer Ursprung zugrunde liegt. *K'i* ist überdies mong. *kei*.



*kü*: Wind, Luft, Atmosphäre, Lebensenergie (bei BMB., 77, auch: Leere), auch erinnere ich mich, irgendwo ein tib. *ki* mit gleicher oder ähnlicher Bedeutung gefunden zu haben. 6. [*kümüni dunda teŋgeri metü teŋgeriün dunda Xormusta metü*: unter den Menschen wie ein Gott, unter den Göttern gleich Xormusta].

*tebčikü* (tib. *spañ-ba, spoñ-ba*) wegwerfen, aufhören mit, sich enthalten von; entsagen; unterdrücken (eine Leidenschaft); aushalten, erdulden. c. acc. 6.

*tesülün*: conv. conf. von *tesülkü*: zerschlagen, zertrümmern, im Grunde genommen dasselbe wie *tasulxu*, nur in der vordervokalischen Form mit dem hierdurch bedingten Wandel von *x* iu *ķ*. 19.

*tesdeši ügei* (tib. *mi-bzad-pa*) nomen impossibilitatis von *tesdekü*: ertragen, geduldet werden, also: unerträglich. 3.

*tedeger* statt *tede*: plur. von *tere* — jene. 6.

*tetkükü* [kalm. auch *tetķekü*] (tib. *skyoñs-bar-byed-pa*) behilflich sein, betreuen, schützen, unterbringen (jemanden), begünstigen. 7. [*el dañsuni tekši tetķekči tuxuk bui*: daß jemand um Freund und Feind gleich besorgt sei, ist selten.]

*deleķei* (tib. *ḍin-ma*) (nomen intensivum, -*xai/ķei*, sonst nur von Nominalstämmen, hier vom Verbum *deleķü*: ausdehnen, ausstrecken) Erdoberfläche, Erdboden, Erde. 16.

*delģerekü* (verb. acquisitivum, -*ra/-re*, von *delģer*: weit, breit, ausgedehnt) sich ausbreiten, stark werden, blühen, wachsen, gedeihen (ein mong. „vivat, crescat, floreat!“ in einem Wort), berühmt werden. 7.

(Schluß folgt.)



## Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's.

Door P. A. JANSSENS, C. I. C. M., Leuven (België).

Deze studie wil niets meer zyn dan een proeve van synthetisch overzicht der cosmogonische en anthropogonische mythen welke hier geresumceerd in aanhang worden bygegeven. Op volledigheid maakt deze documentatie geen aanspraak, wel op verscheidenheid. Zooveel mogelyk werden enkel zulke vertellingen gebruikt die min of meer letterlyk werden opgenomen en door mannen die met de taal bekend zyn.

### 1. Theodicee der Bantuvertellingen.

Op één uitzondering na (6) waar de zon als eerste scheppende kracht wordt aangeduid, leggen de Bantusprookjes allen nadruk op de scheppende almacht van het Opperwezen <sup>1</sup>.

Er is geen spraak van een moeizame worstelling tusschen het Opperwezen en andere godheden <sup>2</sup>, van een pijnlijken strijd tusschen den Opper-god en de elementen. God steekt de hand uit en hemel en aarde zijn geschapen (16): hij spuwt en de dingen bestaan (17); hij schept of maakt alles (10, 12 a, 18, 20).

Hij woont in den hemel daarboven (1, 4, 5, 7, 8 b, 12 b, 14 e, 17, 18) en sedert de schepping voltrokken is hebben de menschen hem niet meer gezien (7, 17, 10 d).

Van een tijd toen God niet was, van een plaats of van eenig ding die buiten zijn heerschappij zouden vallen is nergens spraak. Hij en hij alleen is zooals de Banyarungu's zeggen: de Heer van alles (7). Dit Opperwezen is geen blinde kracht, geen *ananké* zooals by de Grieksche dichters; er is een zekere orde in het heelal, de wereld is gemaakt volgens een plan, de dingen passen in elkaar en hebben verhoudingen tot elkaar omdat het Opperwezen het alzoo heeft gewild. Zoo legt de zon de aarde droog (5); God zorgt ervoor dat de menschen voedsel zouden hebben (4, 5, 10, 18) en licht (13, 16) en vuur (10 a, 17) Hij geeft hun verstand (10 d) <sup>3</sup>. Van hem hebben de menschen het voortelingsvermogen 10 d, 15, 18; hij is de schepper van de geneeskrachten (15), zoals hij de meester is van leven en dood (8, 17, 12 a, 14 d, 15).

In dit algeheele meesterschap van God over leven en dood is een niet te misduiden begrip besloten van de voorzienigheid en het zedelyk karakter van het Opperwezen. God is niet enkel demiurg of scheppende oorzaak; hij beschikt en beslist over het lot van de menschen. De dood is — naar eenigen zeggen — over de menschen gekomen als een straf omdat zij Gods gebod hadden overreden, of om hun gulzigheid of twistzucht (8, 17, 12 a, 15, 14 d); de wet van den arbeid is eveneens een straf voor een overtreding van Gods bevel (12 c, 2, 18). Dit zedelyk karakter van het Opperwezen treedt nog

<sup>1</sup> De cijfers in den tekst verwijzen naar de reeks vertellingen die hier worden bygegeven.

<sup>2</sup> Zooals in de meeste semitische cosmogonieën.

<sup>3</sup> De oorsprong van de begeerlijkheid daarentegen ligt buiten het Opperwezen (10 c).

duidelijker naar voren in de idee dat allerlei rampen en beproevingen over de menschen zijn gekomen omdat zij God niet meer erkenden (12 *d*, 5, 8 *b*). God kastijdt hen om hun gulzigheid (14 *A*); hy geeft hun *tabu's* om hen te leeren dat zij zich moeten bedwingen (17); hy stelt de besten aan om de anderen te gebieden (17); hy beveelt dat de rijke de stem van den arme zal aanhooren en den arme helpen (16); dat men de gebrekkigen niet zal bespotten (12 *e*).

Tot zulke hoogten reikt, in sommige gevallen, de theodicee van de heidensche Bantu's. Ik zeg nadrukkelijk: in sommige gevallen. Want, zooals ieder zien kan, zou uit de gegeven mythen eveneens een theodicee van zeer minderwaardig allooï kunnen samengesteld.

Maar dat is immers op voorhand te verwachten. Zooals wy, denken de Bantu's ieder voor zich zelf en het waarheidsgehalte staat hooger bij den een dan by den ander naar de mate van de denkkraft en zedelijke gaafheid van ieder.

Over de herkomst van die theodicee zijn allerlei zienswijzen vooruitgezet. Eenigen die nog in het vaarwater zeilen van het traditionalisme, zien overal Bijbelsche invloeden. Anderen gewagen van recente christelijke of mohammedaansche invloeden. Beide zienswijzen zijn m. i. heelemaal ongegrond.

We staan voor een feit: by vele Bantustammen leven overleveringen die, naar de Zwarten zeggen, tot het erfdeel van de volkswijsheid behooren; overleveringen die een schril contrast opleveren met het alledaagsch bedrijf en met veel godsdienstige gebruiken welke krachtig inwerken op het Zwartenleven.

Anderzijds is er spraak van volkeren die oogenschijnlijk nooit uitstaans hebben gehad met de Joden, christenen of mohammedanen. Waarom zou men dan zijn toevlucht nemen tot de al te simplistische veronderstelling der „ontleening“? Die ontleening zou, in ieder afzonderlijk geval, moeten bewezen worden, want er is geen enkele reden om ze *a priori* waarschijnlijk te maken. En waarom ook zoo ver gaan zoeken? Er is immers een verklaring die voor de hand ligt.

Laten wy den invloed van de „primitive veropenbaring“ (aan de stamvaders en de eerste menschengeslachten) terzijde<sup>4</sup>. We zien dat, nu nog, de Bantu's vorschten naar den oorsprong der dingen, de reden van de wereldorde, de oorzaak van ziekte en dood, het waarom van het menschelijk leven. Zouden die bekommernissen niet zoo oud zijn als de Bantu's zelf? Ik veronderstel dat, hier en daar, hetzij drie of vier of tien eeuwen geleden, een of ander wijze man de vruchten van zijn overwegingen heeft neergelegd in didaktische vertellingen. Een Sokrates by de Bunyoro's; een Plato by de Bushongo's! Waarom niet? Die vertellingen hebben dan de ronde gedaan van de dorpen en werden min of meer gewijzigd, naar omstandigheden van plaats en tijd; aangepast aan de eigendommelijkheid van elk nieuw vertellersgeslacht, soms van elken verteller. Maar de kern zelf is ongewijzigd

<sup>4</sup> Er is, volgens de katholieke theologie, een „primitieve veropenbaring“ geweest. Maar we missen elk houvast om vast te stellen hoe en in welke mate zij door zooveel eeuwen heen tot aan de hedendaagsche Bantu's zou geraakt zyn.

gebleven. Want die groote, hooge ideeën, vinden een weerklank, ook in de armzaligste hutten omdat er overal menschen zijn met een hart dat jaagt en een geest die zoekt. Zij worden bewaard als kostbare juweelen. Niet zoo lang geleden wilde een Blanke, spottend, de Zwarten aan de groote meren diets maken dat hun „buik“ hun Opperwezen was. Er ontstond een naïef, maar welgemeend en eenstemmig verzet. Zelfs de minstbegaafde menschenwezens zijn met zoo'n platheden niet te bevredigen.

De hier aangegeven verklaring berust op de zienswijze dat de cosmogonische mythen uitteraard didaktisch zijn, niet historisch. M. a. w. dat de eerste vinders van zulke vertellingen in het raam van een „historie“ hun wijsgeerige bevindingen hebben neergelegd over het ontstaan der dingen.

Het is toch algenieen aangenomen en beantwoordt overigens ten volle aan de volkpsychologie dat, bij de „primitieven“ zoowel als by de kinderen en bij de minder-ontwikkelde volksklasse, elke leer van zelf in den vorm van een „vertelling“, een „geschiedenis“ wordt opgedischt. Daarom moet, in de cosmogonische mythen, zorgvuldig de grond van de vertelling onderscheiden worden van de omlijsting. De omlijsting is anthropomorphisch en meer bepaald negersch. God is een groote mensch, heeft oogen, ooren, handen, enz.; hij braakt en spuwt; wascht zijn handen; heeft soms vrouw en kinderen. Dat kan niet anders!

Vergeet men niet te veel dat ook al onze kennis van Gods eigenschappen analogisch is en dus in zekere mate anthropomorphisch?

## 2. Het eerste menschenpaar.

We vinden het overbodig breedvoerig aan te toonen hoe in de Bantu-mythen met alle gewenschte klaarheid en eenstemmigheid wordt verondersteld dat alle menschen afstammen van één menschenpaar, en dat de eerste menschen van God, of uit den hemel komen (zie b. v. 1, 3, 5, 7, 10, 12, 17, 18, 20)<sup>5</sup>. Dit is zeer juist gezien. De Bantu's staan vol bewondering over de slimheid en den rijkdom der Blanken (7, 12 D, 17), maar voelen zich zoo goed mensch als zij. God heeft den Blanke meer verstand gegeven, maar overigens zijn alle menschen één groote familie.

In het denkbeeld dat het eerste menschenpaar uit den hemel komt of van God gemaakt is kan ik geen herinnering vinden aan het „gulden tijdperk“, aan het „paradijs“. Zelden heb ik in de mythen de leer gevonden van een gulden tijdperk dat de tegenwoordige levenstoestanden zou voorafgaan (6, 16 bis). Na de schepping verspreiden de menschen zich stilaan over de wereld (5, 6, 7, 17).

## 3. Op Zoek naar God.

Hoe komt het dan toch dat de mensch het Opperwezen niet ziet, niet met hem kan spreken van aangezicht tot aangezicht? Het is deze vraag, meen ik, die dramatisch voorgesteld wordt in de zeer bekende mythe van den toren of den bouw die tot aan den hemel reikt. Er is zooveel jammer op de wereld! Een

<sup>5</sup> Vgl. VAN DEN EYNDE: Studiën over de (Nilotische) Walendu's, M. W. P. 1913, p. 176—180; Congo 1923, 2. d., p. 520—527. — PAGÈS: Voor de Bahutu's, „Anthropos“, 1919—1920, p. 950.



vrouw die al haar verwanten had verloren, wilde, kost dat kost, het Opperwezen zien om haar beklag te doen. Zij bouwt een houten toren langs waar zij bij *Leza* zou gaan. Vruchteloze arbeid! Zij wil het dan beproeven met aan het uiteinde van de aarde, — daar waar de hemel de aarde raakt — *Leza* te bereiken. En de menschen aan wie zij haar beklag doet, zeggen allen: „Ja, zoo is het met iedereen gesteld!“ Het is een stijlvolle verdrinking van het menschenleed dat door God wordt toegelaten en van de verzuchting on God te zien (12 E; vgl. 8 B, 4, 5, 12 B) <sup>6</sup>.

#### 4. Onsterfelijkheid en dood.

Die menschen sterven. Waar komt de dood vandaan? Waarom moet de mensch sterven?

De dood verijdelt zooveel levensdroomen, zij valt ieder zwaar op den rug en is voor ieder ongewenscht en gevreesd. Zij is een geweldige stoornis van de levensharmonie.

Aan den afschuw voor den dood, het verlangen — al weet men dat het ijdel is — om aan den dood te ontsnappen, beantwoorden de onsterfelijkheidsmythen.

Voor de Bantu's behoort de dood niet tot de eerste orde der dingen. Dit wordt niet alleen „verteld“, maar „geleerd“. Zij denken dat de dood een ramp is die had kunnen vermeden worden. Maar de verantwoordelijkheid voor dit ongeluk rust niet op de nu levende geslachten. Nu immers moet ieder sterven. Er is geen ander keuze. Er blijft dus niets over dan de schuld te leggen op het eerste menschenpaar.

Dit is m. i. de hoofdgedachte die in verschillende thema's uitgewerkt wordt:

1. God vraagt aan de menschen wie er niet wil sterven. De menschen slapen, en laten dus het aanbod onbeantwoord. Alleen de slang zegt dat zij niet sterven wil (1, vgl. 18 B) <sup>7</sup>. Ofwel laat God de menschen kiezen: de menschen kiezen, zonder het de weten, den dood (5, 8, 9; vgl. 18, 19 A), de slang kiest het leven <sup>8</sup>.

2. De Onsterfelijkheid van het menschdom is verbonden met het lot der eerste vrouw. Aan deze had God de middelen gegeven om altijd te blijven leven en als zij lukte in haar metamorphose zou ook haar nageslacht niet sterven. Maar de vrouw slaagt niet (10 A, 10 B) <sup>9</sup>.

3. God doet de menschen sterven omdat het eerste menschenpaar (of de eerste menschen) zijn gebod hebben overtreden (eten van de verboden vrucht (6, 12 A, 12 C; vgl. 17) of twisten onder elkaar en elkaars dood verlangen (14 D, 15) <sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Over de onsterfelijkheid is verder spraak.

<sup>7</sup> Vgl. PAGÈS: Au Ruanda, „Anthropos“, 1919—1920, p. 961.

<sup>8</sup> Zoo wordt hier tevens uitgelegd hoe het komt dat de slang niet sterft. De onsterfelijkheid van de slang wordt vrijwel algemeen aangenomen, op grond van gebrekkige waarneming (vervelling). En die onsterfelijkheid is de bijzonderste reden van het „heiligh“ en „mysterievol“ karakter der slang.

<sup>9</sup> Meestal wordt de schuld de vrouw aangewreven. Dit is wellicht uit de leggen door het feit dat de uitvinders der vertellingen meestal mannen zyn.

<sup>10</sup> Vgl. PAGÈS: „Anthropos“, 1919—1920, p. 964—967.

4. God zendt twee boodschappers: den een met een tijding van leven; den ander met een tijding van dood. Deze laatste komt eerst aan (14 A, 14 B)<sup>11</sup>.

5. De vrouw ontmoet den dood in den hemel. De dood daalt neer met haar op de aarde<sup>12</sup>.

### 5. De Halve Menschen.

De rol der „halve mensen“ in de cosmogonie is moeilijker te achterhalen. Laat ik eerst de my daaromtrent bekende gegevens uit de folklore der Bantu samenvatten.

Onder „halve mensen“ worden bedoeld 'n soort wondere wezens die maar één been hebben, één halve neus, één oog, één oor, één arm; als 't ware mensen te halven doorgesneden. In Mayombe is *Nzondo*, de halve mensch, de stamvader van negen stammen; zijn rol is zoo bekend dat hij zelfs in de kinderspelen wordt nagebootst<sup>13</sup>. Aanvankelijk schiep God enkel halve mensen. Maar één „wollidige“ vrouw was er ook. En haar kind was zóó schoon dat God besloot de mankepooten te verbranden (20). Bij de Bakumbi's in Ruanda zijn de eerste mensen eveneens „halve mensen“; alleen wordt op de omstandigheid gewezen dat zij ook een staart hebben (6)<sup>14</sup>. Maar te goeder ure wordt opgemerkt dat de mensen verkeerd gemaakt zijn (6). En dan worden „volledige“ mensen gemaakt.

Van de Bena-Kanioka's is me slechts één, klaarblijkelijk onvolledige, mythe bekend met betrekking tot de halve mensen (11). Zooveel ten minste is klaar: dat het Opperwezen halve mensen zou gemaakt hebben indien zijn zoon geen verzet had aangeteekend.

Bij de Baluba's is God teleurgesteld over de „volledige“ mensen die nu met elkaars gebreken spotten. Hij zou halve mensen gemaakt hebben maar een *Mvidi Mukulu* (zijn zoon?) had het hem afgeraden (12 E).

Welke vraag zou aanvankelijk in zulke vertellingen haar beslag krijgen? Ik vind geen beter oplossing dan de volgende:

De Bantu's — en de meeste andere volkeren evenzeer — vragen zich af waarom de dingen zijn zooals ze nu zijn, en bijgevolg wordt de oplossing uitteeraard gezocht in een periode in dewelke de dingen anders waren.

Dat wil zeggen dat men zich de dingen anders voorstelt dan zij nu zijn. Zoo b. v. met betrekking tot den dood. De dood schijnt niet in de natuur der dingen te liggen: dus is er, voor 'n primitive mentaliteit, een tijdperk in hetwelk de dood niet bestond. De logische orde wordt door minderontwikkelden en door zulken die weinig aanleg hebben voor wijsgeerige abstraktie, zeer natuurlijk gedacht als een chronologische orde.

Het zou dan de primitieve wijzen getroffen hebben dat de mensch

<sup>11</sup> Ik heb parallelen bij dit thema aangevoerd in myn artikel *Negerpoëzie*, Congo 1920, 2. d., blz. 87—90.

<sup>12</sup> Vgl. FRAZER: *The belief in immortality*, London 1913, blz. 60 en vlg. — PAGÈS: *Au Ruanda*, „*Anthropos*“, 1919—1920, p. 962—963.

<sup>13</sup> Vgl. BITTREMIEUX: *Mayombsch Idioticon*, Gent 1923, blz. 555, 556 (*Nzondo*).

<sup>14</sup> Vgl. deze bijzonderheit met de rol van den staartman in de Mayombsche vertelling (19).

het desnoods ook had kunnen stellen met één oor, één oog, één neusgat, één arm, één been. Waarom dan twee ooren enz?

En het antwoord zou luiden — zooals in de meeste oorsprongsmythen: aanvankelijk was het anders. De eerste menschen waren halve menschen. Waaraan dan, alweer volgens de gewoonte, een of ander zedeles wordt vastgeknoopt: Spot niet met de gebrekkigen <sup>15</sup>. En er wordt naar een of ander omstandigheid gezocht die het scheppen van „volledige“ menschen wettigt, als b. v. de schoonheid der „volledige“ menschen (19) <sup>16</sup>

## 6. Slotbeschouwingen.

Alhoewel sedert een halve eeuw het orientalisme ongemeen populair is geworden en wel in zulke mate dat voor eenige ethnologen alle licht uit het Oosten komen moet, blijft het toch bevreemdend dat zoo weinig aandacht geschonken werd aan de overtalrijke Afrikaansche en meer in het bijzonder aan de Bantu-mythen.

Zooveel immers zal niet betwijfeld worden dat de chaldeesche, assyrisch-babylonische en egyptische oorsprongsmythen „geleerde“ en tendentieuze opstellen zijn vergeleken met de spontane en bevattelijke cosmogonie der Bantu's.

Evenmin, denken we, zal geloofchend worden dat het godsdienstig en zedelijk gehalte der Bantusprookjes onzeggelijk veel hooger staat dan het beste wat de beschaafde Assyriërs, Chaldeeërs of Egyptenaren op dit stuk hebben gepresteerd.

Het is net alsof de hoogere kultuur der groote volkeren van het Oosten hun gezond verstand, hun boeren-wijsbegeerte heeft vertroebeld; terwijl we by de arme maar levensvreugdige kinderen van het zwarte tropenland allentheen terugvinden groote en levenshoudende waarheden die voor de geweldigste denkers van Babel en Egypte, van Hellas en Rome verdoken bleven.

1. Wafipa's. — A. De eerste man en de eerste vrouw, van wie alle menschen afstammen, werden door *Leza* uit den hemel op de aarde gebracht. *Leza* daalde eens neer op de aarde en vroeg wie er niet wilde sterven. Menschen en dieren, uitgenomen de slang, sliepen en niemand antwoordde behalve de slang. Vandaar de dood onder de menschen en de dieren. De slang sterft echter niet, maar verandert enkel jaarlijks van vel. (VANDERSTRATEN in M. W. P., 1890, p. 50, 51 <sup>17</sup>.)

2. Wafipa's. — B. Eertijds was er op aarde maar één man en één vrouw. Zij hadden een moeder die met hen sprak maar die zij niet konden zien. Deze bracht hun een mand en zette die in een hoek der hut, zeggend: Elken dag zult gy daaruit één enkel graantje nemen, en dat zal voldoende zijn

<sup>15</sup> Zelfde zedeles in de prachtige vertelling *kivanga* waar de halve menschen een der voornaamste rollen houden: Onze Kongo, t. III, blz. 446—449; t. IV, blz. 46—60.

<sup>16</sup> De „halve menschen“ zijn nog aan te treffen in de folklore van de Basuto's (CASALIS: Les Bassoutos, Paris 1860); in Oost-Afrika (C. MEINHOF: Afrikanische Religionen, 1913, p. 112); in Uganda bij de Hausa's, in Sierra Leone, in Arabie en Persie (Documentatie bij TREMEARNE: Hausa superstitions and customs, London 1913, p. 123, vlg.); in de Duitsche volkssagen (RANKE: Die deutschen Volkssagen, 1910, S. 131).

<sup>17</sup> M. W. P. Missiën der Witte Paters. — Zelfde verhaal M. W. P., 1895, p. 312.

voor uw voeding. Wacht u wel er meer te nemen; wacht u ook den bodem der mand te bezien: het zou tot uw ongeluk zijn. De twee eerste menschen leefden dus gelukkig, zonder arbeid. Maar op zekeren dag nam de vrouw, gedreven door nieuwsgierigheid en gulzigheid, handsvollen graan uit de mand, zeggende: „Ik wil ervan eten zooveel ik kan en dan zien wat er op den bodem is.“ — Toen hun moeder hen daarna kwam bezoeken vertoonde zij zich in menschengedaante en met een dierenvel om de leden. Zy keerde zich tot de vrouw, wees haar met den vinger, en sprak: „Gij hebt, ondanks mijn verbod, veel graan geëten, en op den bodem van de mand gekeken. Voortaan zult gij werken om uw kost te winnen, en lijden“. Dan waren de eerste menschen verplicht groote velden te bewerken en zeer veel te arbeiden om aan voedsel te geraken. Daarom zijn wij allen tot den arbeid veroordeeld (J. DUPONT in M. W. P., 1894, p. 299, 300).

3. W a y o w a's. — De twee eerste menschen kwamen uit den hemel. Toen zij honger voelden zochten zij naar voedsel en proefden van alle kruiden, van alle wortelplanten. Onder deze laatste vonden zij er eene die bijzonder lekker van smaak was: de maniok. Zij namen de takken en de wortels dezer plant om haar te vermenigvuldigen: alleen de takken groeiden en brachten nieuwe wortelen voort, gelijk aan de eerste. Later ontdekten zij een ander vrucht, lief van vorm en aangenaam van smaak: de banaan waar uit zij pombe (een soort wijn) wisten te maken <sup>18</sup>.

Eens vonden zij een kleinen, hollen boomstam; namen hem mee en bedienden er zich van om uit te eten. Zoo vonden zij het eetbord uit. De vrouw wilde dit eetbord afwaschen aan de rivier: het ontglipte haar hand en dreef voort op het water. De man vervaardigde een nieuw eetbord dat op dezelfde wijze verloren ging.

Aldus kwamen zij op het denkbeeld een groote schuit te maken, waar een mensch kon inzitten een visschen in het (Tanganyika-) meer. Zoo werden de booten uitgevonden <sup>19</sup>.

De eerste man en de eerste vrouw werden gezegend met talrijke kinderen, die zich rechts en links in het land gingen neerzetten. Toen verscheen in de streek een vervaarlijk monster met zes koppen, dat zich uitsluitelijk met menschenvleesch voedde: het verslond een groot aantal mannen, vrouwen en kinderen. Om van dien geesel verlost te worden, besloot het streekhoofd de vreemde goden te raadplegen. Hij zond zijn zoon naar een beruchten toovenaar die zeer ver woonde. Deze gaf den zoon van het opperhoofd zeer scherpe harpoenen en een mes om het monster te bedwingen. Maar het woedend beest slokte hem op. Evenwel, de jonge held kerfde en kliefde zoolang tot hij uit den buik van het monster verlost was en het monster zelf levenloos bleef liggen (M. W. P., 1891, p. 373—375. — Zelfde verhaal uit een andere pen. M. W. P., 1895, p. 310—311).

4. W a t a w a's <sup>20</sup>. — De eerste man kwam eerst alleen uit den hemel.

<sup>18</sup> Een ander verhaal over den oorsprong van de pombe is door P. G. VAN ACKER meegedeeld in M. W. P., 1903, p. 122, 123.

<sup>19</sup> Zeer juist is dit gedacht dat de meeste uitvindingen aan het toeval te danken zijn. Men denke even aan NEWTON en FRANKLIN.

<sup>20</sup> Z. W. van het Tanganyika-meer.



Zijn naam was *Kuimba*<sup>21</sup>. Na hem kwam de eerste vrouw, *Mulunga*. Wanneer *Kuimba* uit den hemel nederdaalde had hij zaad medegebracht in zijn haar. Hij zaaide dit zaad en de vruchten dienden hem tot voedsel. De eerste ouders bevelen hun kinderen dat zij de vruchten der aarde zouden eten en altijd zorgvuldig zaad ervan zouden bewaren. Hun nakomelingen werden talrijk en wilden een groot steenen huis bouwen dat tot aan den hemel zou reiken. Maar *Leza* was daarover verstoord, daalde neder en sloeg hen allen ter aarde (M. W. P., 1895, p. 311).

5. *Wa b e m b a's*. — De aarde was eerst niets anders dan slijk, zoals we nu nog kunnen zien want wanneer een put wordt gemaakt, vindt men water. De bovenlaag werd droog gelegd door de heete zon in het droog getijde.

*Kabezya* maakte eens een groote brok aarde; hij stak er kalebassen in vol water en pakjes met boomen, dieren en groenten, en hij liet de aarde vallen op menschen die reeds bestonden, en het is daarom dat er menschen zijn onder de aarde die daarmée geheel gedekt zijn als met een pothulle.

Dan liet *Kabezya* twee menschen uit den hemel vallen; hij had hun elk een groote *leso* (gekleurd kleergoed) gegeven, zeer licht, da ze konden gebruiken gelijk de vogels hun vleugels. Maar nu zijn de menschen zwaar geworden omdat ze *Kabezya* uitgescholden hebben.

En die twee menschen waren oud en ze hadden in hun haar een zaadje meêgebracht van ieder eetbaar gewas en ze staken het in de aarde. En daarna reisden ze door al de landen en in ieder land werden twee kinderen geboren: een jongen en een meisje die in dat land bleven en die ook ouders werden van een groot getal menschen.

En die menschen, die in het eerste geboren werden, bewaarden den naam van hun vader, en vandaar de verschillende volksstammen: de *Mwina-Mwenge*, de *Mwina-Kibungu*, de *Mwina-Kabiya* en andere. Op een gewissen dag kwamen al die menschen wederom te zamen en ze zeiden: We zijn moede van hier altijd nog beneden te blyven; laat ons een ladder maken om naar de wolken te gaan en de maan te bemachtigen. En ze brachten groote boomen by, en nog andere, en ze bonden ze aan elkaar, de eene boven de andere, en ze geraakten zeer hoog, naar ze zagen dat ze niet dichter bij de wolken kwamen en al hun werk was verloren werk. En daarom ontstond een hevige twist en ze trokken er allen van onder, elk naar zijnen kant. Daar waren er die zeer vergingen en ze dachten aan *Kabezya* niet meer, zoodat ze zijn naam vergaten. En nu heeft ieder volksstam, hem een naam gegeven: *Kabezya*, *Leza*, *Viree*, *Imana*, *Mungu*, *Linguluwe*, *Kabezya Mpungu*.

Eens kwam *Kabezya* bij de menschen met twee pakjes: in het eene zat het leven en in het andere de dood. En de menschen kozen het pakje van den dood. Daarom zijn de twee eerste menschen gestorven en moeten ook al de andere sterven. Ook de dieren, uitgenomen de slang die het pakje van het leven had gekozen. Daarom legt de slang wanneer zij oud wordt, haar oud vel af en trekt een nieuw aan.

De uitvinding van de scheepvaart wordt als volgt uitgelegd: De

<sup>21</sup> Vgl. met KIGOMBA van de Bene-Marungu's (8B) en van de Baluba-Hemba's (10A).

menschen waren moede van altijd langs denzelfden kant van het Tanganvika-meer te wonen. Ze vlochten gras en legden het op het water: het bleef vlotten, maar toen er een man wilde ingaan zonk hy naar beneden.

Dan zwommen zij om aan den overkant te geraken, maar zij werden moede en keerden weder. Dan maakten ze een boot uit klei-aarde, maar de boot ging aan stukken wanneer zij hem in het water wilden trekken. Maar eens ging de vrouw van den hoofdman een houten schotel wasschen in het meer: de schotel viel in het water en bleef vlotten. Dan riep een der mannen: „Dat is onze boot.“ En ze velden een boom en kaptten hem holde. (G. VAN ACKER: M. W. P., 1903, p. 118—120.)

6. B a k u m b i's <sup>22</sup>. — Het eerste begin van alles is de zon welke zij, aldus beschouwd, *Liova* of *Liuba* noemen. De zon als dagster noemen zij *limi*. *Liova* heet de maan, de sterren, het uitspansel, het meer, de dieren en de menschen voortgebracht. *Liova* zou twee mannen en twee vrouwen geschapen hebben. De eerste menschen hadden een staart, maar slechts één voet, één been, één hand, één cog, één oor en één neusgat. Op zekeren dag zegde *Liova* tot zijn dochter *Mwezi* (de maan): Vertrek met die menschen en ga naar het Westen: daar moet gij ze laten wonen en zorgen dat zij zich vermenigvuldigen. Alvorens dit bevel uit te voeren merkte *Mwezi* op dat de menschen niet goed geschapen waren. *Liova* zette zich opnieuw aan den arbeid en gaf de menschen hun tegenwoordigen vorm.

*Mwezi* vertrok in Westelijke richting. Spoedig vermenigvuldigden zich de menschen, dank aan de bescherming van *Mwezi*: zoodat zij genoodzaakt waren zich over de aarde te verspreiden. *Mwezi* koos vijf opperhoofden, en zond die, ieder met zijn volk, naar verschillende richtingen uit. Alzoo zijn de verschillende rijken ontstaan.

Oorspronkelijk waren de menschen onsterfelijk en kenden geen lijden tot den dag waarop een van hen een soort eetbare pomponen had afgesneden. Hiermee kwamen ziekte, armoede, allerlei ongelukken en de dood in de wereld (A. VEKEMANS: M. W. P., 1909, p. 59, 60, 119).

7. B a n y a b u n g u's <sup>23</sup>. — In den beginne leefde het Opperwezen, *Nyamuzinda*, gansch alleen. Daar hij zich in zijn eenzaamheid verveelde schiep hij een hien en begaf zich op weg, met het dier in de rechterhand; maar hij vond geen ander levend wezen. Dan sprak hij tot zichzelf: „Waar zal ik wonen? Waar zal ik water vinden en brandhout en wie zal mij dat alles aanbrengen en mij dienen?“ Hij schiep dan de aarde met haar bergen en vestigde zijn woon in Malunga (Naam van het Kivu-meer). Daarna, den derden dag, sprak hy tot de hen: „Ik ben de Heer van alles en heb niemand om mij te dienen; leg dus eieren en dat elk ei een mensch voortbreng.“ Dienzelfden dag legde de hen veertig eieren (en later nog veel andere, zoodat zij de moeder werd van alle hennen).

Den vierden dag braken de veertig eieren open en veertig menschen, alle van het mannelijk geslacht, kwamen te vorschijn. Nu had *Nyamuzinda* een

<sup>22</sup> In Ruanda.

<sup>23</sup> Streek van Kivu.

gevolg en dienstknechten. Hij zegde hun: „Wij zullen samen hier blijven wonen; maar ik ben de Heer van alles, en verlang dat menschen gelijk gij de gansche wereld bevolken. *Mushema* zal dus mijn Malunga verlaten en zich te Mudusa, nabij het Kivu-meer gaan vestigen. Ik zal hem een gemalin maken en hij zal de vader zijn van al de menschen.“ Dan schiep *Nyamuzinda* een vrouw en *Mushema* ging met haar in 't Zuiden wonen, zooals hem bevolen was. Hij leefde er gelukkig en had een talrijk kroost: honderd kinderen, die de voorvaderen zijn van alle koningen en alle menschen.

Al deze kinderen leefden bij hun ouders en toen zij volgroeid waren werd besloten dat zij uit elkaar zouden gaan om, naar *Nyamuzinda*'s bevel, de gansche wereld te bevolken. *Mushema*, hun vader kon hun geen erfdeel geven. Maar *Nyamuzinda* bracht hulp. Op een morgen hij het ontwaken klemde elk een godsgeschenk in de hand: deze een koe, gene een os, een ander een geit enz. *Chihanya*, de stamvader der Banyabungu ontwaakte met een pot melk in de hand: daarom zijn deze laatsten groote liefhebbers van koeien en melk.

*Nyamuzinda* had echter den eenen beter bedeed dan den anderen. *Kelemera*, een der meest bevoordeelden, werd door zijn broeders verbannen. Doch *Nyamuzinda* nam *Kelemera* met dienstknecht en hond in zijn Malunga-hemel op, zonder eenige ziekte of dood. Sedertdien heeft men hem niet meer teruggezien op aarde.

De stamvader der Europeanen wiens naam verloren is gegaan, herkende zichzelf bijna niet meer bij het ontwaken. Hij had van *Nyamuzinda* een kostbaar geschenk ontvangen, namelijk alle schrijf- en schietgetuig; maar zijn huid was wit geworden, evenals die der tegenwoordige Europeanen. Deze werd ook, gelyk *Kelemera*, uit zijn maagschap verbannen. Hij vertrok naar een verafgelegen land, Bulayi (Europa) genaamd, voorzien van zijn godsgeschenk: daarom zijn zijn nakomelingen, de Europeanen, heden nog in het bezit van schrijf- en schietgetuig en gaan ze alle menschen in slimheid te boven. W. VAN HOEF: M. W. P., 1911, p. 321 vgl.)

8. Bene-Marungu's (Tanganyika). — A. In den beginne waren de bergen en vlakten kaal en doodsch. Want de zon scheen nog niet over de wereld <sup>24</sup>.

In de donkere krochten woonde de *Mtumbi* (miereneter), die altijd op jacht ging naar mieren, zijn jachthonden volgden hem op zijn tochten. Maar er was nog geen licht in de wereld.

Eens zag *Mtumbi* een *nsenzi* (groote rat) die wegvlood in een donker hol. Gezwind schoot hij er achter, gevolgd door zijn jachthonden. Zij trokken altijd maar door in de donkere krocht. Na een lange reis kwamen zij aan in een groote stad vol met stralend licht dat hun oogen bijna verblindde. *Leza* (God) kwam te voorschijn en sprak: „Gij, *Mtumbi*, hoe bevindt gij u op den aardbol?“ *Mtumbi* klaagde omdat er op de aarde geen licht en geen menschen waren.

<sup>24</sup> Zelfde vertelling van de Bene-Marungu's by ST. KAOZE: Revue Congolaise, 1910, p. 432. En (nog van ST. KAOZE) in Mentalités indigènes du Katanga, door Comm. HARFELD, Brussel 1913, p. 48, 49.

*Leza* zont een man en een vrouw, de vrouw met een *mputo* (korf) op haar kop. *Mtumbi* vertrok met zijn gevolg en kwam terug op de aarde. Het was er nog altijd donker. De man begon droog hout te kappen en wreef er vuur uit. *Mtumbi* vluchtte bij het zien van dit vuur en bleef weg. Wanneer de man en de vrouw zich nu wat verwarmd hadden bij het vuur, deden zij den korf open. En al met eens schoot de zon in den hemelkring en verlichtte de aarde. Wanneer de nacht begon te vallen, werd de mand nog eens geopend, en maan en sterren gingen hun plaats innemen in het uitspansel.

Op zekeren dag tergden de menschen *Leza* en zondigden tegen zijn gebod. *Leza* zou de schuldigen straffen. Hij stak de dood in een mandje; het leven verborg hij in een ander. Hij vroeg aan de menschen: „Welk van die mandjes verkiest gij?“ En de menschen kozen het mandje van den dood. Sedertdien sterven de menschen. De slang kwam ook naar *Leza* en koos het mandje van het leven. Daarom is het dat de slang, wanneer zij oud wordt, haar vel vernieuwt. (Mgr. Huys: M. W. P., 1913, p. 168—171.)

A n d e r t h e m a. — *B.* De menschen werden zeer talrijk en één van hen, met naam *Mlunga Leza*, kwam op het gedacht een toren te bouwen die tot aan den hemel zou reiken. Aldus zou de mensch *Leza* kunnen zien die in den hemel verborgen is. Ieder toog aan den arbeid: de eenen kapt boomen, de anderen maakten koorden. Als nu de toren reeds zeer hoog was zakte hij ineën onder het gewicht der arbeiders. Nog tweemaal werd de bouw herbegonnen, maar telkens was het met denzelfden uitslag. Dan was er een andere man, *Kiyomba*, die in den hemel wilde geraken met naar het uiteind van de aarde te gaan op de plaats waar de hemel op de aarde steunt door middel van koperen kolommen. *Kiyomba* ging op weg. Met zijn lange haren had hij een korf gemaakt waarin hij alle soorten van granen geborgen had. Hij was vergezeld van twee mannen en vier vrouwen. Terwijl zij op weg waren, werden er kinderen geboren. Twisten ontstonden. Maar *Kiyomba* opende den korf en deelde de zaden uit. *Kiyomba* stierf. Zijn nakomelingen raakten nooit aan 't uiteinde der aarde. Eenigen geraakten over het meer. Anderen kwamen terug na op de reis bloedschendende echten te hebben aangegaan. Het land waar die fout begaan werd was vroeger verlaten en aan den stroom gaf men ter plaats den naam van *Luvua* (schuldige). (St. KAOZE by Comm. HARFELD: Mentalités indigènes du Katanga 1913, p. 50—53.)

9. B a h o l o l o ' s. — In den beginne had het Opperwezen den eersten man en de eerste vrouw te samen gebracht. Hij riep ook de slang bij. Met gesloten handen bood hij de vrouw een kern aan; een anderen kern aan de slang. Het waren de kernen van leven en dood.

De vrouw koos den kern van den dood. Daarom sterven nu de menschen, de slangen niet (P. COLLE: Les Balubas, Brussel 1913; Coll. VAN OVERBERGH, t. X et XI. — t. II, p. 507).

10. B a l u b a - H e m b a ' s <sup>25</sup>. — Er waren nog geen menschen op de wereld. *Kabezya Mpungu* zond *Kiyomba*, den eersten man, en twee vrouwen. Hij gaf hem getuig meê om vuur te maken. In zijn haar legde hij de zaden

<sup>25</sup> Ten O. der Uruwa.



der gewassen. Op zekeren dag zag *Kiyomba* kleine gewassen en bevond dat zij gegroeid waren uit de zaden die hij in zijn haar had meëgenomen. Hij vond ze zeer lekker en begon te zaaïen. Hij woelde ook den grond om. Eerst met een puntigen stok, dan met een puntigen steen dien hij op een handvat sel had vastgemaakt. Dan met een ijzeren punt.

Uit zijn geliefkoosde vrouw werd een zoon geboren. Later nog meer kinderen uit beide vrouwen.

De moeder van den oudsten zoon viel in doodslaap. De vader droeg haar in het woud, bouwde er een hut en sloot er zijn zieke vrouw op. Elken dag bracht hij haar voedsel en geneesmiddelen. Hij verbood echter aan zijn oudsten zoon van iets over dit alles te zeggen aan zijn stiefmoeder.

Daarna ging *Kiyomba* op reis. Hij herinnerde echter nog aan zijn zoon: „Indien uw stiefmoeder naar de verborgen hut wil gaan, zeg dat ik het verbied.“

Terwijl de zoon afwezig was, ging de stiefmoeder naar het woud. Zij bemerkte een betreden weg, volgde hem en kwam aan de verborgen hut. Reeds had zij negen deuren geopend en wilde ook de tiende ontsluiten toen van binnen een stem opging: „Treed hier niet in. Als gij hier binnenkomt zal ik sterven en gij ook.“ Niettemin trad de stiefmoeder binnen. De twee vrouwen stierven. *Kiyomba* vond, by zijn terugkomst, de twee doode vrouwen. Hij zegde tot zijn zoon: „Uw eerste moeder moest weêr jong en schoon worden. Maar niemand mocht haar zien, uitgenomen ik alleen. Nu moeten wij ook sterven. Indien uw eerste moeder had kunnen verjeugd worden, zouden wij allen onsterfelijk geweest zijn.“

Variante<sup>26</sup>. — *B. Kabezya-Mpungu* plaatste op de aarde een man en twee vrouwen. Een der twee vrouwen begon oud te worden. *Kabezya-Mpungu* had haar het middel gegeven om zich te verjongen en indien het haar lukte zou heel het menschenras den dood niet kennen.

Zij nam de wan van de andere vrouw en sloot zich op in haar hut. Zij rukte haar oud vel af en legde de stukken op de wan. Nog slechts op den nek en den kop moest de bewerking voortgezet worden. Doch de jongere vrouw nam de wan weg. De andere, die bijna geheel verjongd was, viel dood en droeg haar geheim meê in den dood. Daarom moeten we allen sterven.

Ander thema. — *C.* Aanvankelijk was er op aarde één man en één vrouw. Eens ging de vrouw hout rapen en ontmoette *Kizimu*<sup>27</sup> die haar twee vruchten gaf. Maar hij verbood haar de vrucht te openen alvorens haar man de zijne had gekregen.

Desondanks opende de vrouw de vrucht. Een tooverpoeder zat er in: de vrouw werd beschaamd en ondervond dat zij een vrouw was. Dan verscheen *Kizimu* aan den man en gaf hem een andere vrucht. De man opende de vrucht met het gevolg dat hij de begeerlykheid voelde en twist maakte met zijn vrouw.

Daarom is het dat de man naar de vrouw verlangt en dat de echtelingen twisten. (COLLE, o. c., p. 519—523<sup>28</sup>.)

<sup>26</sup> Ten W. der Uruwa.

<sup>27</sup> Soort draak.

<sup>28</sup> P. COLLE bemerkt: „Ces récits m'ont été faits par des noirs dont plusieurs n'avaient jamais entendu parler de nos religions supérieures.“

Ander thema<sup>29</sup>. — *D. Kabezya-Mpungu*, het Opperwezen, schiep den hemel, de aarde en twee menschen, een man en een vrouw. Maar deze twee menschen hadden geen *mutima*<sup>30</sup> en daardoor konden zij geen kinderen baren. *Kabezya-Mpungu* had vier kinderen: *Yyuba kabwa* (de zon), *Kwezi kabwa* (de maan), *Mjini kabwa* (de duisternis)<sup>31</sup> en *Mvula kabwa* (den regen). Hij had ook nog een vijfde kind, *Mutima* genaand, maar dit was nog niet op de aarde verschenen.

Op zekeren dag deed hij zijn vier kinderen komen en zegde: „Ik wil niet dat de menschen mij nog langer zien. Ik ga naar mijn huis en ik zal *Mutima* zenden. Maar ik wil eerst weten wat gij, *Mvula*, hier zult doen!“

*Mvula* antwoordde: „Ik wil onophoudend vallen en alles onder water zetten!“ *Kabezya-Mpungu* zegde: „Zie die twee hier!“ Kunnen die in water leven? Werk liever om beurt met de zon: wanneer gij de aarde besproeid hebt, laat dan de zon de aarde verwarmen.“ Op dezelfde manier beval *Kabezya-Mpungu* aan de zon dat zij de aarde matig zou verwarmen; aan de duisternis dat zij aan de maan den tijd moet laten om de aarde te verlichten en dat zij (de duisternis) alleen zou regeeren als de maan *mu Mjinyi* is, (aan haar laatste kwartier).

Daarop verdween *Kabezya-Mpungu*.

Dan verscheen *Mutima*, in een kleine vaas zoo groot als een hand. En *Mutima* riep tot de zon, den regen, de duisternis en de maan: „*Kabezya-Mpungu*, onze vader, waar is hy?

Zij antwoordden: „Wij weten het niet.“

„Ik had met hem willen spreken,“ zegde *Mutima*, maar vermits ik hem niet kan vinden zal ik daar in dien mensch gaan (in den eersten man). Zoo zal ik overgaan van geslacht tot geslacht. En waarlyk, terstond bekende de man zijn vrouw die hem zonen en dochters baarde, allen met *Mutima*. (VANDERWERFEN: Rev. Congolaise, 1910, p. 227—229; La Création du monde d'après les Baluba.)

11. *Bena-Kanioka's*. — *Maweja* is in den hemel. Hij heeft de menschen geschapen. Hij houwde een beeld dat de menschen moest voortbrengen. Hij wilde al de menschen dooden en sprak: ik wil menschen met één been maken. Zijn zoon kwam ertegen op. (Mgr. A. DE CLERO: Missien van Scheut, 1898, p. 82, Onze Kongo, t. II, p. 3.)

12. *Baluba's*. — *A*. In den beginne schiep het Opperwezen (*Mulopo*) alleenlijk de zon. Daarna schiep hij de maan en twee menschen, een man en een vrouw. Daarna bewerkte hij een groot veld en plantte twee bananen.

Toen de bananen groot waren, plukte een der menschen eene af en at ze op.

Wanneer *Mulopo* hen daarover ondervroeg beschuldigden zij de zon en de maan. Zon en maan echter beweerden van niets te weten.

Dan spraak *Mulopo* tot de zon: „Ik ga u begraven in de aarde. Als ik u

<sup>29</sup> Uit de omstreken van Lukulu, Uruwa.

<sup>30</sup> Letterl.: hart. Hier gebruikt in den breedten zin van ziel en geestelijke vermogens.

<sup>31</sup> Bijbellezers zullen bemerken dat, ook hier, de duisternis als een zelfstandig wezen gedacht wordt.

morgen zal zien opkomen daar hoog, dan zal ik weten: niet gij hebt de bananen geplukt.“ 's Anderendaags was de zon omhoog. Dan spraak hij tot de maan: „Heden dood ik u. Twee dagen zult gij slapen. Ten darden dag zal ik naar boven kijken.“ Op den derden dag was de maan omhoog.

Dan spraak hij tot den mensch: „Heden dood ik u en begraaf ik u. Als ik u morgen zal zien, zal ik weten dat gij de bananen niet afgeplukt hebt.“ De mensch werd begraven maar hij bleef in de aarde. *Mulopo* wist nu dat hij plichtig was. Daarom als de mensch komt de sterven, nimmer keert hij terug. (L. DE BRANDT: Het Heelal van den Muluba, in Congo, Revue Génér. de la colonie belge, 1921, t. II, 1e deel, p. 267, 268.)

Ander thema. — B. Dan als er zeer veel menschen op de wereld gekomen waren, kwam *Mulopo* ze dikwijls bezoeken. Eens zegden de menschen: „Laten wij *Mulopo* gaan bezoeken. Zijn tehuis is ginder hoog.“ Al de menschen kapten groote boomen af en zetten die op elkaar tot zij aan den hemel raakten. Eens maakten zij een langen stoet om den hemel op te klimmen. Toen zij gingen en klommen kwam er een mensch vooraan met een fluit. Hij speelde: „*Mulopo* doe open voor mij; laten wij binnentreden.“ Een ander was in het midden van de rei. Hij speelde op een trom: „*Mulopo, Maweja-nangila*, doe open voor mij, laten wij binnentreden.“

*Mulopo* deed de deur open. De fluitist trok binnen met de menschen die hem volgden. Daarna trok de trommelaar binnen. En *Mulopo* sloot de deur met een stok. Hij wist immers niet dat er nog veel andere menschen nakwamen.

Hadden de menschen den trommelaar den laatste van al gezet, dan waren al de menschen binnengegaan. Die overbleven zijn nedergedaald en allen gestorven. (L. DE BRANDT: *ibid.*, p. 268 <sup>32</sup>.)

Variante. — C. In den beginne schiep het Opperwezen (*Mvidi Mukulu*) twee menschen: een man en een vrouw. Den man noemde hy „vader van de menschen“ en de vrouw „moeder van de menschen“.

Dan nam *Mvidi Mukulu* twee steenen. Hij gaf aan die steenen een naam, den eene noemde hij zon; den andere maan. Daarop riep hij die vier dingen te samen en vroeg: „Wat wilt gij dat ik u scheppe in blijvende bezitting. Ik ga naar huis, ten hemel.“ Zij zegden hem: „Wij zouden eten willen!“

*Mvidi Mukulu* schiep allerlei eetwaren en sprak: „Eet van al deze dingen die ik u nu geschapen heb, maar geenszins van die bananen die ik plantte te midden van het veld.“ De andere *Mvidi Mukulu* die in den hemel was gebleven sprak tot *Mvidi Mukulu*, den Schepper: „Beproof de menschen of zij van de bananen zouden eten.“ *Mvidi Mukulu* zond menschen met bananen. Zij ontmoetten zon en maan in slaap gedompeld. Hun schildwacht echter — een hond — was wakker; en de menschen waren bevreesd om hun bananen af te leveren. Zij gingen dan naar de menschen toe, vonden den schildwacht in slaap, gaven hun bananen af. En de menschen aten de bananen op.

*Mvidi Mukulu* daalde neder, riep de twee menschen, de zon en de maan. De zon antwoordt dat zij ten hooge wil varen en één dag in den hooge ver-

<sup>32</sup> De schryver bemerkt dat deze vertelling werd afgeluisterd bij een ouden Muluba, een versteenden heiden.

blijven. De maan ook wil ten hooge gaan en daar vijf en twintig dagen verblijven. Dan sterft zij en blijft drie dagen weg. Maar den vierden dag schittert zij weër ten hooge.

Maar op den mensch werd *Mvidi Mukulu* kwaad: „Gij hebt het verbod verbroken dat ik gegeven had. Nu stuur ik zon en maan ten hooge, maar gij zult op de aarde blijven.“

*Mvidi Mukulu* nam een mes, een bijl en een hak, gaf die aan den mensch en zegde: „Omdat gij mijn gebod hebt overtreden, blijf hier beneden, bebouw het veld, bouw uw huis, werk alle werken en sterf. Men zal u begraven in de aarde.“

Nadat *Mvidi Mukulu* aldus gesproken had is hij verdwenen. Niemand zag hem meer. (L. DE BRANDT: Vertellingen van de Baluba's, in Congo, Rev. Génér. de la colonie belge, 1922, t. II, p. 50, 51.)

Variante. — D. Nadat *Mvidi Mukulu* de menschen had geschapen erkenden zij hem niet meer. *Mvidi Mukulu* zond allerlei rampen over hen: pokken, mazelen, huidziekten, sprinkhanen, hongersnood.

Een armen rattenvanger werd toen vanwege *Mvidi Mukulu* veropenbaard dat hij een offer zou brengen: een witte ram, een wit kieke, een albinos; en dat hij de menschen *Mvidi Mukulu's* geboden zou verkonden: geen manslag, geen overspel, geen twist, geen *mangu*. Een tijdlang bleven de menschen getrouw. Maar dan kwam een man, *Nkombia* genaamd, die hen aanspoorde wederom *munga* te maken. En de menschen sloegen *Mvidi Mukulu's* geboden in den wind. Daarop ging *Mvidi Mukulu* naar het uiteinde van de wereld en gaf al zijn goede dingen aan de blanken (L. DE BRANDT, *ibid.*, p. 53—55.)

Variante. — E. Een mensch baarde tien kinderen, waaronder een gebrekkelijk en kreupel. Zijn broeders scholden den kreupele uit. Op een dag nu vernam de kreupele hoe hij tot by *Mvidi Mukulu* kon geraken. Hij moest driemaal zeggen: „stillejtes, stillejtes en tot bij God!“

In den hemel ontmoette hij *Mvidi Mukulu*, een anderen *Mvidi Mukulu* en een vrouw. De Kreupele sprak: „Ik ben gekomen om mijn gebrekkelijkheid te doen verdwijnen. Mijn broeders spotten te veel met mij.“

Als *Mvidi Mukulu* dit vernam, sprak hij tot den anderen *Mvidi Mukulu*: „Gij nu! Ik zei immers: de menschen zal ik scheppen met één oog, één oor, één arm, één bil. En gij zegdet: schep de menschen langs beide kanten. Ik had al de menschen gelijk willen maken; gij wildet dat de eenen goed en de anderen gebrekkig gemaakt werden.“

*Mvidi Mukulu* genas den kreupele en beval hem aan de menschen te zeggen dat zij met de gebrekkigen niet zouden spotten. „Alle menschen immers zullen sterven.“ (L. DE BRANDT: *ibid.*, p. 55, 56.)

13. Bena-Mitumba's<sup>33</sup>. — Het Opperwezen, *Kamana*, heeft alles gemaakt. *Kamana* sterft niet gelijk de menschen en woont kinder heel hoog in den hemel. Hy heeft slechts één vrouw: zijn eerste kinderen heeft hij op de aarde gezonden en daar zij eten noodig hadden heeft hij hun den broodwortel gegeven. Hij heeft de zon in brand gestoken, de maan is een man die

<sup>33</sup> Katanga.



's nachts rondwandelt in het uitspansel en bij dage slaapt; de sterren zijn de oogen van doode menschen. (EM. BOUCHE: Onze Kongo, IV, blz. 164.)

14. Ba-Ila's<sup>34</sup>. — A, Lang geleden deed het Opperwezen (*Leza*) de menschen op de aarde komen. Hij gaf hun graan en zegde: „Zorg goed voor dit graan.“ Zij zaaiden het en verkregen een overvloedigen oogst dien zij in hun voorraadkasten opborgen. Zij aten den ganschen dag. Dan zegden zij: „Wij hebben genoeg geëten; maar alles is nog niet op.“ En zij verbrandden wat er overschoot.

Dan kwam er een hongersnood in het land. Eén man alleen, hij die als hun leider (uit den hemel) gekomen was, had zijn graan niet verbrand.

Al het volk ging daarna vruchten inzamelen. *Leza* gaf hun vruchten, zeggend: „Daar gij het graan hebt verbrand, zult gij nog enkel vruchten krijgen.“

Zoo is het tot heden toe: de menschen verspillen het graan; en dan moeten zij van vruchten leven. (EDW. SMITH and Capt. A. M. DALE: The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia, London 1920, t, II, p. 348.)

Variante. — B. *Leza* zond het kameleon met deze boodschap tot de menschen: „Ga en zeg aan de menschen dat zij zullen sterven en voor altijd heengaan.“ Kameleon ging heel traag zijns wegs. Toen God zag dat het zoo lang duurde, zond hij den haas met deze boodschap: „Gij zult sterven en wederkeeren.“

Wanneer de haas aankwam, meldde hij: „Gij zult sterven en wederkeeren.“ Maar het kameleon sprak hem tegen en zegde: „*Leza* deed ons melden dat zij zouden sterven en voor altijd heengaan.“ De haas bracht een klacht in bij *Leza* tegen het kameleon: „Die persoon daar heeft gezegd dat de menschen voor altijd zouden heengaan. En *Leza* antwoordde: „Goed zoo! Het zal wezen zooals hij gezegd heeft.“ (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

Variante. — C. *Leza* zond den haas met de opdracht: „Ga en breng de menschen een boodschap van dood.“ Hij zond ook het kameleon met een boodschap van leven. De haas kwam eerst toe en kondigde aan dat de menschen zouden sterven en voor altijd heengaan. Nadien kwam het kameleon aan met zijn boodschap van leven maar hij was te laat. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

Variante. — D. In den beginne kwam een man uit den hemel, vergezeld van zijn moeder, zijn vrouw, zijn stiefmoeder, vee, geiten en honden. De vrouwen hoedden het vee maar twistten veel onder elkaar. Een morgen werd bevonden dat de heele kudde veranderd was in buffels. Daarna stierf de man zijn stiefmoeder. De vrouw zei tot haar man: „Laat ons gaan en mijn moeder terughalen: het mag niet zijn dat zij ons alzoo verlaat.“ De man antwoordde: „Zij zal wel van zelf terugkomen.“

Nadien stierf de hond. De man zegde: „Laat ons gaan en den hond terughalen.“ Maar de vrouw weigerde.

Dan stierf de moeder van den man. Eens te meer weigerde de vrouw des mans moeder terug te halen.

<sup>34</sup> Noordelijk Rhodesia.

Daarom sterft iedereen sedertdien, zonder ooit terug te komen. Het is de schuld van die menschen die eerst gekent hebben. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 101.)

Ander thema. — *E.* Er was een oude vrouw die slag op slag al haar kinderen en nabestaanden had verloren. Zij besloot naar *Leza* te gaan. Zij kapte groote boomen uit en wilde een bouw zetten die tot aan den hemel zou reiken. Maar toen zij reeds ver gevorderd was rotten de onderste lagen. de bouw viel omver en de vrouw viel mee. Zij beproefde een tweede maal met denzelfden uitslag. Dan besloot zij naar het uiteinde van de wereld te gaan om *Leza* te vinden. Overal vroegen de menschen haar: „Wat hebt gij in den zin?“ En zij antwoordde: „Ik ben zoo ongelukkig, ik ben gansch alleen op de wereld.“ — De menschen zegden: „Ja, zoo zijn we allen. *Leza* zit op ons aller rug om ons te bezwaren.“ (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 196.)

15. *Bambala's*. — *Leza* had een vrouw, een moeder, een stiefmoeder, en vijf kinderen (twee dochters en drie zonen). Zijn moeder kwam te sterven. *Leza* zegde tot zijn vrouw: „Mijn moeder moet terugkeeren en leven.“ Maar de vrouw antwoordde: „Het is goed dat zij dood is, want zij heeft al mijn boonen opgeëten.“ En *Leza* liet zich gezeggen. Nadien kwam de stiefmoeder te sterven. De vrouw sprak tot *Leza*: „Laat haar terugkeeren!“ *Leza* weigerde. En de vrouw zegde: „Wel, laat haar sterven. Dit is de groote dood!“

Op deze manier is de dood begonnen, ter oorzaak van *Leza's* vrouw haar gulzigheid.

*Leza* zegde aan de menschen die hij op aarde had gezonden: „Ik ook zal sterven! En wanneer mijn erfgenaam begint te weenen, zal ik nederdalen bij u en de huizen verbranden<sup>35</sup>. En ik geef u geneesmiddelen die gij geven zult aan de menschen die verbrand worden. Omdat hier van boven mijn verwante dood is, daarom zal ik u op aarde dooden.“ Zoo zond dus *Leza* ziekten en ook geneesmiddelen, en den dood en een bijzonder geneesmiddel om kinderen te baren. Van *Leza* hangt het af of iemand geneest of sterft en als iemand geen kinderen heeft is 't omdat *Leza* het niet toelaat. (SMITH and DALE: o. c., t. II, p. 102.)

16. *Banyoro's*<sup>36</sup>. — *Ruhanga* heeft de wereld geschapen. *Nkya*, zijn broeder, verveelde zich en herinnerde *Ruhanga* dat hij beloofd had dingen te maken.

*Ruhanga* stak de rechter hand uit en zeggde: „Dit is de hemel;“ en met de linker wees hij naar omlaag en zegde: „Dit is de aarde.“ Dan nam hij een steen, gooide hem in de lucht, en de steen werd een vuurbol. *Ruhanga* noemde hem: zon. Zij zou de duisternis verdrijven. Maar *Nkya* had veel te lijden van de zonnewarmte. Dan verborg *Ruhanga* de zon in een wolk en de duisternis kwam weer op. *Ruhanga* gooide een anderen steen in de lucht. Dat was de maan.

<sup>35</sup> Voorstelling van *Leza* als regengod, die elk jaar sterft. Zijn opvolger, de nieuwe *Leza*, weent over hem: d. i. doet regenen. Daarop volgt onweer met bliksem.

<sup>36</sup> In Uganda. De Banyoro's behooren tot de Bantu's. Evenzoo de Bahutu's. Zie de scheppingslegenden van deze laatsten door PAGÈS: Au Ruanda, „Anthropos“, 1919—1920, p. 944—967.

*Ruhanga* zegde: „De zon gaat onder, en is in een wolk gewikkeld: om aan den mensch aan te duiden dat hij moet slapen tot de duisternis weggaat.“ *Nkya* ging slapen. 's Anderdags wekte *Ruhanga* hem en zegde: „Sta op: want zoo zal de mensch elken dag slapen gaan en opstaan. Kijk: daar is een haan. Hij zal kraaien als de nacht gedaan is en den menschen moeten opstaan.“

*Nkya* klaagde nog over de hevige warmte van de zon. *Ruhanga* schiep het hoog gras en de boomen.

De hemel was toen nog zeer dicht by de aarde en gesteund op een ficus, een kolom uit crythrina en een ijzeren staaf. *Ruhanga* ging terug naar boven, waschte er zijn handen (die vuil waren van den arbeid) en stortte het water op de aarde. *Nkya* was doornat. *Ruhanga* zegde: „Dat is regen, om de zon te verfrisschen. En *Ruhanga* beval hem takken te breken en een huis te maken. Doch *Nkya* kon de takken niet breken. Dan maakte *Ruhanga* een mes, een bijl en een hamer. Nadien maakte hij, op verzoek van *Nkya*, de struiken, de bloemen, de vogelen en de beesten. En hij gaf hem schapen en geiten om met hem te leven.

Op zekeren dag vroeg *Nkya* waarom hij den buik gemaakt had. *Ruhanga* schiep de koeien en maakte een vat om ze in te melken. *Nkya* vond de melk goed. Dan maakte *Ruhanga* de kuuwoerde en leerde *Nkya* vuur maken.

*Ruhanga* zegde: „Nu ontbreekt niets aan uw geluk. Maar gij hadt niets moeten vragen voor den buik, want de buik zal uw me-ster zijn: en oorzaak van de smart, den arbeid en de diefte.“ *Nkya* weder: „Nee, want de honger alleen heeft ooren; anders zou er geen gehoorzaamheid op de wereld zijn. Want de mensch gehoorzaamt aan wie hem voedt.“

*Ruhanga* liet dan den eeflust aan de menschen. Hij nam twee zakken, die slechts één opening hadden. De eene hier: honger; de andere, liefdadigheid. Hij goot den inhoud op de aarde uit en zegde: „Overal waar de mensch woont, daar zullen met hem honger en liefdadigheid wonen, droefheid en minne zullen samen wonen, en nooit zal iemand van honger sterven, want de liefdadigheid zal zijn voedsel zijn. De rijke zal de siem van den arme aanschouwen en hem helpen.“ (Mgr. GORJU: Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Marseille, s. d. [1920], p. 182—185.)

Ander thema. — De vrouw *Mujonde* was naar den hemel zaad gaan halen. Daar ontmoette zij haar broeders en zusters die zegden: „Laast u, gij zijt gelukkig dat *Waraju* (de dood) hier niet is. Anders zou hij met u nederdalen en de menschen dooden. *Mujonde* vertrok, maar vergat het zaad van de eleusina. Zij moest dus naar den hemel terug. Ditmaal kwam zy *Waraju* tegen. *Waraju* ging met haar mee, en sedertdien sterven de menschen. (Mgr. GORJU: Ibid., p. 193.)

17. Bushongo's. — In den beginne was er niets dan de duisternis en er bestond op de aarde niets dan water. Alleen *Bumba*, de *Chembe*<sup>87</sup> (het Oppervezen) regeerde. *Bumba* had den vorm van een mensch, maar hij was zeer groot en wit van kleur.

Op zekeren dag werd hij pijn gewaar in den buik en begon te braken.

<sup>87</sup> ELDERS: *Jambi* by denzelfden stam.

Hij braakte eerst de zon, de maan en de sterren. Dan den luipaard, den kroonarend, de krokodil, een vischje (*Jo Bumba*), de schildpad, den donder, den witten reiger, den kever, de geit. Dan de menschen, zeer vele; maar daaronder was slechts één blanke: *Loko Yima*.

Deze dieren bevolkten de wereld: de witte reiger braakte al de vogelen (uitgenomen den wouw); de krokodil braakte al de slangen en de hagedis; de geit al de hoornbeesten; het vischje, al de visschen; de kever alle kerfdieren. Daarna braakten de slangen de sprinkhanen, en de hagedis al de dieren zonder hoornen. De witte mieren, de planten en de reiger werden gebraakt door de drie zonen van *Bumba*.

Als het scheppingswerk gedaan was deed *Bumba* de ronde van de dorpen en zegde aan de menschen: „Ziet die prachtige dingen die ik gemaakt heb. Alles behoort u toe: maar ge zult u onthouden van zulke en zulke dingen.“ Aldus kreeg ieder dorp zijn eigen *ikina bari* (*tabu*). Daarmee beoogde *Bumba* aan de menschen te leeren zichzelf te bedwingen. Hij beval dat de mensch die de *ikina bari* zou overtreden, moest sterven.

Het Werk van *Bumba* was goed gelukt. Uitgenomen met den donder die veel kwaad deed. *Bumba* joeg hem weg en hij vluchte in den hemel. Maar dan wisten de menschen niet meer hoe aan vuur te geraken. Daarom liet *Bumba* hem nog van tijd tot tijd weerkomen, maar telkens richtte hij schade aan. Evenwel, te menschen trokken vuur uit de boomen die hij sloeg en bewaarden het in hun dorpen. De eerst getroffen boom was een palmboom<sup>38</sup>.

*Bumba's* werk was ten einde. Hij riep de drie beste menschen, *Loko Yima* die blank was, en *Yele* en *Dumachwa* die zwart waren. Hij stelde *Yele* aan als hoofd van de Bangongo's, *Dumachwa* als hoofd van de Bangendi's en *Loko Yima* as hoofd van alle menschen<sup>39</sup>. Dan voer *Bumba* in de lucht op en verdween in den hemel.

18. *Kavirondo's*. — Het Opperwezen (*Were* of *Nasayi*) heeft de menschen en alle dingen gemaakt. Hij is goed wat hij geeft regen en zonneschijn, voedsel en drank. Van hem is het voortellingsvermogen. Alle dingen behooeren hem toe.

De eerste man en de eerste vrouw kwamen uit den hemel. Zy leefden gelukkig. Er was overvloed op de aarde en de arbeid was zeer licht: zij moesten enkel de schoffel in den grond steken op de plaats waar zij wilden dat hun voedsel zon groeien.

Maar eens twijfelde de vrouw aan de macht en de goedheid van *Were*. Zij begon zelf den grond te bebouwen. *Were* verscheen aan haar echtgenoot en zegde: „Van nu af zal de aarde geen voedsel meer voortbrengen, tenzij gij haar bebouwt en wiedt; omdat gij aan mijn woordt getwijfeld hebt.“

Zij kregen kinderen: „In den beginne stierf niemand. Eens zegde het kameleon tot een mensch: Breng me een pot bier.“ En het kameleon kroop in het bier. Dan kwam hij uit den pot en beval hij den mensch het bier uit de drinken. De man weigerde. Een slang kwam daarlangs gegaan: zij dronk het

<sup>38</sup> Raphia, waaruit het zwam getrokken wordt.

<sup>39</sup> Als *Chembe Kunyi*, god op aarde.



bier uit, op bevel van het kameleon. Sedertdien sterven de menschen, maar de slang wordt hergeboren telkens zij vervelt. (STAM: *The Bantu Kavirondo*, „*Anthropos*“, 1919—1920, p. 973—979.)

19. *Bangala's*. — *A*. Er waren eertijds menschen in den hemel en op de aarde en zij stierven niet. Eens vroeg het Opperwezen aan de menschen van de aarde of zij wilden sterven dan wel altijd blijven leven. En den menschen van de aarde antwoordden dat zij wilden sterven omdat er zooveel kwaad op de aarde is. Sedertdien sterven de menschen. (DE WILDE, aangeh. bij VAN OVERBERGH EN DE JONGHE: *Les Bangala*, p. 290.)

*Variante*. — *B*. *Nkengo* riep tot hen die in den hemel waren: „Gooit me een koord toe!“ Hij nam het uiteind vast en zij trokken hem op in den hemel. Zij beloofden hem het eeuwig leven op voorwaarde dat hij zeven dagen en zeven nachten lang niet zou slapen. Maar den zevenden dag viel *Nkengo* in slaap. Ze zeiden hem: „ga terug, en sterf met uw volk.“ (STAPLETON: *ibid.*, p. 200, 201.)

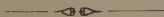
20. *Bayombe's*. — *Manzambi p'ungu* (het Opperwezen) toen hij alle dingen maakte, schiep de dieren en de menschen, allen halve menschen (met één arm, één been, één halve buik, één helft van den neus, één oor). Hij maakte ook één mensch met een volledig lichaam. En hij sprak: „Nu ik u geschapen heb, baart niets dan halve menschen. Wie een kind baart met een volledig lichaam zal ik dooden.“ De vrouwen baarden enkel halve menschen. Alleen *Mbende*, de vrouw met een volledig lichaam, baarde een volledig kind.“

Op zekeren dag riep het Opperwezen al de vrouwen: „Komt allen morgen de kinderen laten zien, elk zijn kind.“

*Mbende* vroegde dat iemand zou meêgaan om haar kind te halen. Maar allerhande dieren die meêgingen, konden den glans van het wonderkind niet verdragen. Ten slotte gaat de kapita van het Opperwezen, Staartmans, om het kind. Het Opperwezen spaart *Mbende* en haar kind en verbrandt de halve menschen.

*Mbende* ging haren intrek nemen in haar nieuw dorp. Zij alleen heeft alle menschen gebaard.

Hierop volgt de staartuitdeeling aan dieren en vogels. Alleen 't beertje en de pad kwamen te laat. (L. BITTREMIEUX: *De legende der halve menschen*, Congo, 1922, 1e. deel, p. 35—43.)



## Karten zur Verbreitung totemistischer Phänomene in Australien.

Von Privat-Dozent Dr. E. VATTER, Frankfurt a. M.

Bei der Drucklegung einer im Sommer des Jahres 1923 abgeschlossenen Abhandlung „Der australische Totemismus“<sup>1</sup> hatte sich die Veröffentlichung der ihr beigegebenen Karten nicht ermöglichen lassen. Wenn ich jetzt von dem lebenswürdigen Anerbieten des Herausgebers dieser Zeitschrift, die wichtigsten Kartogramme an dieser Stelle zu publizieren, Gebrauch mache, geschieht es nicht ohne einiges Bedenken; denn inzwischen hat G. ROHEIM dem Problem des australischen Totemismus eine umfangreiche und mit 11 großen Karten ausgestattete Studie gewidmet<sup>2</sup>, der Nachrichten von nicht weniger als 389 Stämmen zugrunde gelegt sind. Sie greift allerdings weit über die eigentlich totemistischen Phänomene hinaus und gewährt insbesondere der Mythologie breitesten Raum.

Eine Vergleichung der ROHEIM'schen Karten mit den meinigen läßt nicht wenige Abweichungen im einzelnen erkennen, die sich zu einem großen Teil aus der verschiedenen Interpretationsmöglichkeit der Quellenangaben erklären; immerhin zeigt das Verbreitungsgebiet der wichtigeren Elemente und Erscheinungen weitgehende Übereinstimmung. Leider kann die drucktechnische Ausführung der ROHEIM'schen Karten nicht voll befriedigen: sie wirken nicht sehr übersichtlich, und besonders im Osten des Kontinents drängen sich Stammesnummern und Signaturen nicht selten zu einem kaum zu lösenden Gewirr zusammen; manchmal zeigen sich auch Unstimmigkeiten zwischen Karte und Legende. Deshalb glaube ich, daß die von mir entworfenen Karten auch nach Erscheinen der Arbeit ROHEIM's zur schnellen Orientierung geeignet sind und sich damit ihre nachträgliche Veröffentlichung rechtfertigen läßt. Bei ihrer Erläuterung beschränke ich mich jedoch auf das Wesentlichste und muß für alle Einzelheiten auf meine oben genannte Abhandlung verweisen. An den wenigen Stellen, an welchen die Karten von den Angaben im Abschnitt „Tabellarische Zusammenstellung“ S. 152 f. des Textes der Abhandlung abweichen, sind die Karten als maßgebend zu betrachten.

Die Ziffern auf den Karten bedeuten folgende Stämme<sup>3</sup>:

- |                       |                                |
|-----------------------|--------------------------------|
| 1. Yui                | 9. Wotjobaluk                  |
| 2. Murring            | 10. Mukjarawaint               |
| 3. Biduelli           | 11. Mortlake-Stamm             |
| 4. Ngarigo            | 12. Tyeddyuwurru und Verwandte |
| 5. Wolgal             | 13. Gournditch-Mara            |
| 6. Ya-itma-thang      | 14. Buandik                    |
| 7. Kurnai             | 15. Narrinyerri                |
| 8. Wurunjerri (Kulin) | 16. Wathi-wathi                |

<sup>1</sup> Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, X, 1925.

<sup>2</sup> „Australian Totemism. A Psycho-analytic Study in Anthropology“, London 1925.

<sup>3</sup> Andere Schreibarten der Stammesnamen: S. 24 ff. meiner Abhandlung und S. 29 ff. bei ROHEIM.

- |                                   |                          |
|-----------------------------------|--------------------------|
| 17. Wiimbaio                      | 61. Baddyeri             |
| 18. Ta-tathi                      | 62. Buntamurra           |
| 19. Keramin                       | 63. Woonamurra           |
| 20. Berriait                      | 64. Yerunthully          |
| 21. Barkinji                      | 65. Goa                  |
| 22. Milpulko                      | 66. Ringa-ringa          |
| 23. Tongaranka                    | 67. Pitta-pitta          |
| 24. Bulali                        | 68. Mitakoodi            |
| 25. Kongait                       | 69. Koogobathi           |
| 26. Wilya                         | 70. Annan River-Stamm    |
| 27. Naualko                       | 71. Chunkunji            |
| 28. Barinji                       | 72. Mikoolun             |
| 29. Parunji                       | 73. Miubbi               |
| 30. Guerno                        | 74. Kalkadoon            |
| 31. Barrumbinya                   | 75. Anula                |
| 32. Murawarri                     | 76. Mara                 |
| 33. Unghi                         | 77. Binbinga             |
| 34. Wollaroi                      | 78. Allaua               |
| 35. Euahlayi                      | 79. Gnanji               |
| 36. Ngeumba                       | 80. Umbaia               |
| 37. Wonghibon                     | 81. Tjingilli            |
| 38. a) Wiradjuri am Murrumbudgee  | 82. Bingongina           |
| b) Wiradjuri am Lachlan           | 83. Mayoo                |
| 39. Baraba-baraba                 | 84. Walpari              |
| 40. Darkinung                     | 85. Wulmala              |
| 41. Raymond-Terrace-Stamm         | 86. Warramunga           |
| 42. Geawegal                      | 87. Inchalachee          |
| 43. a) Kamilaroi, südliche        | 88. Worgaia              |
| b) Kamilaroi, nördliche am Gwydir | 89. Illiaura             |
| 44. Wailwun                       | 90. Kaitish              |
| 45. Kombinegherry                 | 91. Unmatjera            |
| 46. Chepara                       | 92. Ilpirra              |
| 47. Turrbal                       | 93. a) Aranda, südliche  |
| 48. Kittabool                     | b) Aranda, nördliche     |
| 49. Kaiabara                      | 94. a) Loritja, südliche |
| 50. Emon                          | b) Loritja, westliche    |
| 51. Kabi                          | 95. Kurnandaburi         |
| 52. Wakka                         | 96. Yelyuyendi           |
| 53. Maryborough-Stämme            | 97. Ngameni              |
| 54. Muruburra                     | 98. Wonkanguru           |
| 55. Kongulu                       | 99. Wonkamala            |
| 56. Kuinmurburra                  | 100. Urabunna            |
| 57. Port Mackay-Stamm             | 101. Yendakarangu        |
| 58. Wakelburra                    | 102. Diëri               |
| 59. Ungorri                       | 103. Nimbaldä            |
| 60. Kogai                         | 104. Wonkamurra          |

105. Yantrawunta	117. Waduman
106. Yaurorka	118. Yungman
107. Alury	119. Nullakan
108. Parnkalla	120. Mungarai
109. Hilleri	121. Djauan
110. Narrang-ga	122. Wulwullam
111. Yerkla-Mining	123. Warrai
112. Stämme Südwestaustraliens	124. Kakadu
113. Mardudhunera	125. Larakia
114. Ngaluma	126. Worgait
115. Kariera	127. Melville-Insel-Stämme
116. Mudburra	128. Iwaidja

#### Karte 1<sup>4</sup>: Wesensart der Totems.

- |                               |               |
|-------------------------------|---------------|
| 1. Nur Tiere überliefert.     |               |
| 2. Pflanzen neben Tiertotems. |               |
| 3. Astrale Totems.            |               |
| 4. Donner oder Blitz          | } als Totems. |
| 5. Regen                      |               |
| 6. Winde                      |               |
| 7. Feuer                      |               |
| 8. Roter Ocker                |               |
| 9. Gegenstände                |               |

Verbreitungsgrenzen einiger „totemistischer Tierpaare“:

10. Känguruh-Emu.
11. Weißer Kakadu-schwarzer Kakadu.
12. Adlerfalke-Krähe.
13. Andere Gegensatzpaare.

Als Totems sind in Australien überliefert: in erster Linie Tiere und Pflanzen, sowie Teile und Produkte von diesen, ferner Himmelskörper, meteorologische Erscheinungen, das Feuer, endlich geographische Gebilde (wie „Meer“, „Höhle“), mythologische und menschliche Wesen, Mineralien, Waffen, Geräte, bestimmte physiologische Phänomene, wie etwa „Erbrechen“, „Geschlechtstrieb“. Von verhältnismäßig wenigen Ausnahmen abgesehen, stehen aber überall Tiere weitaus an erster Stelle; in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit: die verschiedenen Känguruharten, Emu, Adlerfalke, Bandikoot, Teppichschlange, Opossum, Dingo, Iguanaeidechse, Krähe usw. Stämme, von denen nur tierische Totems bekannt sind, finden sich vorzugsweise im Südosten des Erdteils; hier treten auch bestimmte Tiere, meist gegensätzlicher Färbung („Gegensatzpaare“) auf, derart, daß das eine dieser Tiere Totem in der einen Phratie, das andere aber Totem in der Gegenphratie des Stammes ist.

<sup>4</sup> Aus drucktechnischen Gründen sind die Signaturen auf den Karten durch die Ziffern 1, 2, 3 usw. bezeichnet und im Text in der zu jeder Karte gehörigen Legende erklärt.





Pflanzen stehen zahlenmäßig an zweiter Stelle, aber weit hinter den tierischen Totems zurück; in noch größerem Abstand folgen die übrigen Totems. Die geringe Rolle astraler Totems beweist, wie fremd astrale Vorstellungen der ganz auf das Diesseitige gerichteten totemistischen Weltanschauung sind.

**Karte II: Verhältnis von Mensch und Totem. „Ratapa-Lehre“. Vermehrungsriten.**

1. Totem: „Vater“ oder „Bruder“ im Gruppentotemismus.
2. „ „ „ „ im Geschlechtstotemismus.
3. „ „ „ „ im Individualtotemismus.
4. „ „ „ „ „Freund“.
5. „ „ „ „ „Helfer“ oder „Schützer“.
6. „ „ „ „ „Warner“.
7. Leben des Totems und des Menschen sind abhängig von einander.
8. Das Totem wird gegen Totemfremde beschützt.
9. Bei den Zentralstämmen: Ein Ahn für jede Totemgruppe.
10. „ „ „ „ Gruppen von Ahnen für jede Totemgruppe.
11. A—A: Grenze der Vermehrungsriten nach Süden und Osten.
12. Vermehrungsriten allgemein.
13. „ „ „ „ in Spuren oder Resten.
14. In den Vermehrungsriten stark ausgeprägtes magisches Element.
15. „ „ „ „ magisches Element schwach.
16. Große Rolle der „Gegenphratrie“.
17. B—B: Nordwestgrenze des Allvater-Glaubens (nach W. SCHMIDT).
18. Stämme mit „Ratapa-Lehre“.

Bei den Zentralstämmen vom Lake Eyre nordwärts werden die Anläge der Beziehungen zwischen Mensch und Totem in die „Urzeit“ verlegt, die Zeit der Totemahnen, d. h. (z. B. bei tierischen Totems) von Wesen halb-menschlich-halbtierischer oder auch rein menschlicher Natur, die in letzterem Fall dann aber doch auf Mischwesen zurückgeführt oder als nahe verwandt mit Tieren betrachtet werden. Aus diesen Totemahnen sind durch eine Art Emanation Gebilde hervorgegangen (*spirit children* bei SPENCER und GILLEN, „Kinderkeime“ oder besser *Ratapa* [Arandawort] bei STREHLOW), die durch das Medium menschlicher Frauen als Menschen geboren werden.

Besonders bei den südlichen Zentralstämmen (Aranda usw.) kommt jede Totemgruppe durch bestimmte magische Riten (*Mbatjalkatiuma* nach STREHLOW, nicht *Intichiuma* wie bei SPENCER und GILLEN, da die Aranda mit diesem Wort nur Zeremonien rein didaktischer Natur bezeichnen) ihrer Verpflichtung nach, für Wachstum und Vermehrung ihres Totems zu sorgen.

**Karte III: Tötungs- und Speiseverbote.**

1. Töten und Essen des Totems ohne Beschränkung erlaubt.
2. Töten und Essen streng verboten.
3. Töten streng verboten, wahrscheinlich auch das Essen.
4. Essen streng verboten.

Signatur

- |              |             |
|--------------|-------------|
| 1) —         | 7) $\odot$  |
| 2) $\square$ | 8) E        |
| 3) $\circ$   | 9) N        |
| 4) $\square$ | 10) $\circ$ |
| 5) T (+)     | 11) M       |
| 6) $\sim$    | 12) m       |



Signatur

- |              |
|--------------|
| 1) I. Z      |
| 2) —         |
| 3) $\circ$   |
| 4) $\square$ |
| 5) $\square$ |



5. Töten unter bestimmten Umständen erlaubt; z. B. +: unter „Schonung“ des Totems.
6. Tötungs- und Eßverbot nicht absolut.
7. Töten verboten, aber Essen unter Umständen erlaubt.
8. Essen mit besonderen Einschränkungen erlaubt.
9. Essen in der Not erlaubt.
10. „Zeremonielles Essen“ des Totems.
11. Totem der Mutter in gleicher Weise tabuiert wie das eigene.
12. Totem der Mutter beschränkt tabuiert.

Im ganzen Osten des Erdteils ist nur von wenigen Stämmen etwas über diese Tabuvorschriften bekannt; das absolute Tötungs- und Speiseverbot ist selten belegt.

„Zeremonielles Essen“ des Totems: in Verbindung mit den Vermehrungsriten ist der Totemhäuptling vor der „Freigabe“ des Totems an die Totemfremden einige Bissen von dem ihm wie seinen Totemgenossen sonst streng verbotenen Totem.

#### **Karte IV: Individualtotems, Geschlechtstotems, Subtotems.**

1. Individualtotems; Z: in Verbindung mit dem Zauberdoktor.
2. Geschlechtstotemismus.
3. „Echte“ Subtotems, den Totemgruppen zugeordnet.
4. „Unechte“ Subtotems, den Phratrien zugeordnet.
5. „Unechte“ Subtotems, den Klassen zugeordnet.

Individualtotems spielen nur eine geringe Rolle, sie sind fast immer Tiere und treten vorzugsweise in Verbindung mit dem Zauberdoktor auf. Als Geschlechtstotems erscheinen, besonders im Südosten, kleine Vögel (mit Einschluß der vom Australier zu den Vögeln gerechneten Fledermaus). Die Subtotems können als Produkt einer durch LEVY-BRUHL'S „Gesetz der Partizipation“ verständlichen Art gedanklicher Projektion der Stammesgliederung in die Umwelt des Menschen aufgefaßt werden, wodurch diese auf die sozialen Gruppen des Stammes aufgeteilt wird. Wir sprechen von „echten“ Subtotems, wenn sie unmittelbar den Totemgruppen zu- oder untergeordnet sind (anscheinend auf den Südosten beschränkt), von „unechten“ Subtotems, wenn nicht die Totemgruppe, sondern Phratric oder Klasse Trägerin der Klassifikation der Umweltphänomene sind.

#### **Karte V: Verhältnis von Totemgruppe zu Phratric und Klasse. Totemistische Lokalgruppe. Totemhäuptlinge.**

1. Totemgruppen streng zwischen den Phratrien geschieden.
2. Totemgruppen nicht streng zwischen den Phratrien geschieden.
3. Totemgruppen innerhalb der Phratric auch noch zwischen den Klassen geschieden.
4. Lokale Totemgruppen.
5. Lokalgruppen mit mehreren Totems (vielleicht in ihnen lokalisiert).
6. Totemhäuptlinge genannt.
7. Erbliche Würde des Totemhäuptlings.



## Signatur

- 1) —
- 2) ----
- 3) ○
- 4) L
- 5) L
- 6) H
- 7) H



## Signatur

- 1) —
- 2) ----
- 3) x
- 4) ○
- 5) ( )
- 6) ( )
- 7) □
- 8) □
- 9) □!



Bei weitaus den meisten Stämmen sind die Totemgruppen „mono-phratrial“, d. h. jedes Totem ist auf eine Phratrie beschränkt; nur bei einem Teil der Zentralstämme (bei welchen das Totem nicht vererbt, sondern auf Grund der *Ratapa*-Vorstellungen erworben wird) und einigen wenigen anderen sind sie „bi-phratrial“, d. h. ein und dasselbe Totem kann (muß nicht) gleichzeitig in beiden Stammeshälften vorkommen.

Die naturbedingte Lebensgemeinschaft des Australiers ist im allgemeinen nicht der über weite Räume verteilte Stamm, sondern die „Lokalgruppe“ als Besitzerin eines geschlossenen Jagd- und Sammelreviers innerhalb des Stammesgebietes. Sie kann Personen verschiedener Sozialverwandtschaft einschließen, aber auch einen soziologisch deutlich umgrenzten Teil des Stammes: Phratrie, Klasse, Totemgruppe umfassen. Die totemistische Lokalgruppe (oder lokale Totemgruppe) ist nur bei patrilinealer Deszendenz möglich und besteht aus Männern und Kindern eines Totems, während die Frauen anderen Totems angehören.

Der älteste Mann in dieser Lokalgruppe ist im allgemeinen der anerkannte „Totemhüptling“, doch findet sich die Institution des Totemhüptlings auch in der nicht lokalisierten, über den Stamm verteilten („zerstreuten“ oder „latenten“) Totemgruppe.

#### Karte VI: Exogamie der Totemgruppe.

1. Totemgruppen streng exogam.
2. „ „ nicht streng exogam.
3. „ „ ohne Einfluß auf die Heirat.
4. „Echte“ Exogamie.
5. „Unechte“, phratriebedingte Exogamie.
6. „Halbechte“ Exogamie“.
7. „Erweichung“ der Exogamie in Phratrie oder Klasse.
8. Gleichzeitige Erweichung der Exogamie in der Totemgruppe.
9. Bei Erweichung der Exogamie in Phratrie oder Klasse bleibt die Totemgruppe exogam.

Die Totemgruppe ist meist exogam, doch ist es nach dem Vorgang GOLDENWEISER's geboten, zu unterscheiden zwischen „echter“ und „unechter“ Exogamie der Totemgruppe. Bei der ersteren erscheint tatsächlich die Totemgruppe als Trägerin der Exogamie; ihr entspricht eine bestimmte „konnu-biale Ergänzungsgruppe“, d. h. Heiraten sind nur mit einer bestimmten Totemgruppe der Gegenphratrie möglich. Bei der „unechten“, phratriebedingten Exogamie der Totemgruppe ist offensichtlich der Gedanke des „Nicht in sich heiraten dürfen“ nicht (oder nicht mehr?) in der Totemgruppe, sondern in der Phratrie begründet, da aus einer Totemgruppe der einen Stammeshälfte in jede beliebige der anderen geheiratet werden kann. Von „halbechter“ Exogamie kann man in den Fällen sprechen, in denen der Totemgruppe zwar keine bestimmte konnubiale Ergänzungsgruppe entspricht, man aus ihr aber doch nicht in alle, sondern nur einige bestimmte Totemgruppen der anderen Phratrie heiraten darf.

## Signatur

- 1) ○
- 2) ◐
- 3) □
- 4) △
- 5) —
- 6) ~

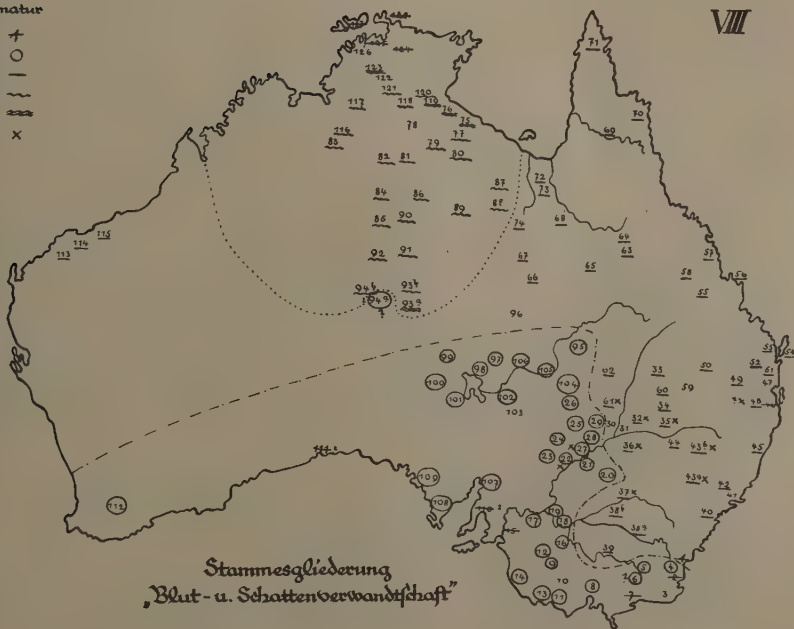
VII



## Signatur

- 1) +
- 2) ○
- 3) —
- 4) ~
- 5) x
- 6) x

VIII



Während früher die Übertretung der Heiratsgebote sehr schwer, nicht selten mit dem Tode, bestraft worden war, lassen jüngere Berichte, insbesondere solche R. H. MATHEWS', eine gewisse „Erweichung“ der alten Gesetze erkennen. Die Erweichung der Exogamie setzt in der Phratrie bzw. der Klasse ein, erstreckt sich aber selten auf die Totemgruppe, die vielmehr streng exogam bleibt und so zur Trägerin der Exogamie wird — oder wenn man sie und nicht die Phratrien bzw. Klassen als die ursprünglichen exogamen Gruppen ansehen will — Trägerin der Exogamie bleibt.

#### Karte VII: Deszendenz des Totems.

1. Deszendenz patrilineal.
2. „ patrilineal mit wenigen Abweichungen.
3. „ matrilineal
4. „ unabhängig.

Divergenzen der Deszendenz in Phratrie und Totemgruppe:

5. patrilineal in Phratrie, matrilineal in der Totemgruppe.
6. patrilineal in Phratrie, unabhängig in der Totemgruppe.

Patrilineale und matrilineale Deszendenz beeinflussen den Aufbau der australischen Gesellschaft in sehr verschiedener Weise. Da die Heirat fast immer patrilokal ist, d. h. die Frau (auch bei matrilinealer Deszendenz) in die lokale Lebensgemeinschaft des Mannes übersiedelt, führt patrilineale Deszendenz zur Konstituierung einer Gruppe, in der alle Männer (und Kinder) sozialverwandt sind, z. B. zum gleichen Totem gehören (siehe oben S. 574), einer Gruppe also, der eine sehr viel größere politische Aktivität eigen sein kann, als einer solchen mit matrilinealer Deszendenz, in welcher Väter und Söhne z. B. verschiedenen Totems angehören.

Im allgemeinen stimmt die Deszendenz in Phratrie, Klasse und Totemgruppe überein, doch ist bei den südlichen Zentralstämmen und im Arnhemsländ unter Einfluß der *Ratapa*-Anschauungen bei patrilinealer Deszendenz in der Phratrie das Totem des Kindes von dem des Vaters oder der Mutter unabhängig, d. h. es kann ein anderes sein als das des Vaters oder der Mutter. Es ist aber doch meistens gleich dem des Vaters; denn da die Heirat patrilokal ist, die Totems weitgehend lokalisiert sind, und die „Totemzentren“, an welchen der *Ratapa* in die Frau eingeht, sich im allgemeinen im näheren geographischen Bereich der Totemgruppe befinden, ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß die Frau die ersten Schwangerschaftszeichen in der Nähe des Totemzentrums ihres Mannes bemerkt und der in sie eingehende *Ratapa* also die Emanation eines Totemmannes ihres Mannes darstellt, das Kind somit zum Totem seines Vaters gehört.

#### Karte VIII: Stammesgliederung. „Blut- und Schattenverwandtschaft“.

1. Ungeteilte, atomische Stämme.
2. Zweiklassenstämme (rein dichotome Stämme).
3. Vierklassenstämme.
4. Achtklassenstämme.



Signatur

- |      |       |
|------|-------|
| 1) ○ | 8) ▽  |
| 2) ⊖ | 9) ⊙  |
| 3) □ | 10) ⊠ |
| 4) ⊙ | 11) M |
| 5) — | 12) B |
| 6) — | 13) W |
| 7) △ | 14) P |



5. Achtklassenstämme, und zwar Vierklassenstämme mit unbenannter Unterteilung.
6. „Blut-“ und „Schattenverwandschaft“ nach MATHEWS.

„Blut-“ und „Schattenverwandschaft“ soll nach MATHEWS bei einer Reihe von Stämmen des Südostens bestehen. So gebe es z. B. neben der Phratrieteilung Mukwara-Kilpara eine solche in Muggulu („langsames Blut“) und Ngipuru („schnelles Blut“). Die Schattenverwandschaft regle sich darnach, wie man sich bei der Rast im Schatten der Bäume lagere, ob z. B. im Schatten des Stammes oder der Zweige usw. Die Beziehungen dieser eigenartigen Gruppierungen zu Phratric und Totemgruppe sind noch in völligem Dunkel; hinsichtlich der „Blutverwandschaft“ liegt es zuweilen nahe, an Verwechslungen mit der Phratrieteilung zu glauben.

#### Karte IX: Die wichtigsten Zwei-, Vier- und Achtklassen-Systeme.

##### Phratricien der Zweiklassenstämme:

1. Kilpara-Mukwara (Adlerfalke-Krähe).
2. Merung-Yukembruk, Malian-Umbe, Bundjil-Waang (Adlerfalke-Krähe).
3. Gamutch-Krokitch (schwarzer Kakadu-weißer Kakadu).
4. Kararu-Matteri.

##### Phratricien der Vierklassenstämme:

5. Dilbi-Kupathin.
6. Deejajee-Karpeun (mit 5 identisch?).
7. Yungaru (Yungo-) Wutaru.
8. Pakoota-Wutaru.

##### Phratricien der Achtklassenstämme:

9. Illitji-Liaritji.
10. Uluuru-Kingilli.

##### Klassen der wichtigsten Vierklassensysteme:

11. Murri, Kubbi, Kumbo, Ippai und Varianten.
12. Bulkoin, Bunda, Dyerwain, Baring und Varianten.
13. Wungko, Kupuru, Bunburi, Kurgilla und Varianten.
14. Pananka, Paltara, Purula, Kamara und Varianten.

#### Karte X: Die totemistischen Zonen.

Ausgesprochene Gegensätzlichkeit zweier Zonen: des Südostens (I) und des Zentralgebietes (III); als dritte und Bindeglied zwischen sie eingelagert die des Lake Eyre (II). Weniger gut charakterisiert, mit unsicheren Grenzen: der Nordosten (IV) und der Westen (V).

Im übrigen muß ich mich auf die einfache Aufzählung der einzelnen Unterzonen beschränken und für die Begründung ihrer Abgrenzung, wie sie sich aus der kombinatorischen Vergleichung der vorstehenden Karten ergibt, auf meine Abhandlung S. 145—151 verweisen.

**I. Südostaustralien.**

- a) Küsten-Zone
  - a1. Narrinyerri-Gruppe
  - a2. Kulin-Gruppe
  - a3. Kurnai-Gruppe
  - a4. Yuin-Gruppe
  - a5. Chepara-Gruppe
- b) West-Viktoria-Zone
- c) Darling-Zone
- d) Wiradjuri-Kamilaroi-Zone
- e) Turrbal-Kabi-Zone

**II. Lake Eyre-Zone.**

- a) Urabunna-Zone
- b) Dieri-Zone

**III. Zentralaustralien.**

- a) Arnhemland-Zone
- b) Nord-Zone
- c) Süd-Zone

**IV. Nordostaustralien.**

**V. Westaustralien.**



## Die Verdopplung in der Hieroglyphenschrift der Maya.

Von Dr. HERMANN BEYER, Mexiko.

Der Hieroglyphenschreibung der alten Maya liegen eine Anzahl Regeln zugrunde, die sich recht wohl mit dem heute zur Verfügung stehenden Material eruieren lassen.

Eines dieser Schriftprinzipien verlangt, daß bei zusammengesetzten Zeichen die Haupthieroglyphe groß und vollständig, die Nebenzeichen aber komprimiert und unter Weglassung der anliegenden Randpartie dargestellt werden. Da jede Elementarhieroglyphe von einer dicken Rahmenlinie umgeben ist, stellte sich dieser Wegfall eines Teiles der Umrahmung für die angelehnten Nebenzeichen in den meisten Fällen ganz natürlich schon dadurch ein, daß man das unharmonische und überflüssige Nebeneinander der zwei dicken Linien vermeiden wollte.

Die zusammengedrückte Nebenhieroglyphe ist trotz der Verzerrung ihrer Details meist unschwer wiederzuerkennen. Wo aber die Komprimierung



Abb. 1.



Abb. 2.



Abb. 3.



Abb. 4.

ein Zeichen gar zu sehr entstellt hätte und damit seine Lesbarkeit beeinträchtigt haben würde, sind die Maya auf den Ausweg verfallen, dieses Zeichen zu verdoppeln, respektive zu verdreifachen. Auf diese Weise nimmt die betreffende Elementarhieroglyphe wieder einen annähernd quadratischen Raum ein, wie sie es als Hauptzeichen tut, nur daß jetzt der Raum proportionell kleiner ist. Die Erkenntnis dieses Schriftprinzips ermöglicht es uns nunmehr, verschiedene Hieroglyphen zu deuten, die bisher keine oder eine unrichtige Erklärung gefunden hatten.

Das obere Nebenzeichen in der Abb. 1 ist die Wiederholung der Elementarhieroglyphe Abb. 2, d. i. der „funkelnden Grünsteinscheibe“. Als Nebenzeichen verliert sie an der Ansatzstelle einen Teil ihres Randes und außerdem ist der mittlere kleine Kreis etwas ausgezogen. Bei Darstellungen auf den Monumenten ist dieses Detail meistens noch etwas anders variiert und erscheint als Häkchen (Abb. 3).

In der Hieroglyphe des alten Gottes D. (Abb. 4) kommt ein Detail vor, das nach der eben erörterten Regel eine Verdopplung einer Haupthieroglyphe wie Abb. 5 sein muß. Das wäre dann die Grünsteinscheibe schlechthin. In der Tat kommt auch diese Figur als Haupthieroglyphe vor, und zwar stellt sie das Tageszeichen *muluc* dar.

In der Verdopplung als Nebenzeichen spielt sie in der Symbolik eine ziemliche Rolle und deutet augenscheinlich allgemein „Fruchtbarkeit“, „Regen-



zeit“ an. Das ist auch leicht begreiflich, denn der Tag *muluc* entspricht dem mexikanischen *all* („Wasser“) und die aztekische Wassergöttin heißt Chalchiuhtlicue, „Grünstein ist ihr Rock.“

Die verschiedenen chronologischen Hieroglyphen, die den Kopf der Ohreule variieren (Abb. 6—8), weisen auf den Monumenten fast immer die Hieroglyphe Grünstein (*tun*) als Infix an der rechten Seite auf. In der Tat sind die Namen *tun*, *katon* und vielleicht *baktun* für die Zeichen verwendet worden. Der Ausgangspunkt ist offenbar *tun* im Sinne von „Jahr“, „Regenzeit“.

Auch der Fledermauskopf hat häufig als symbolischen Schmuck unsere Doppelhieroglyphe (Abb. 9). Da die Fledermaus öfter mit den Elementen

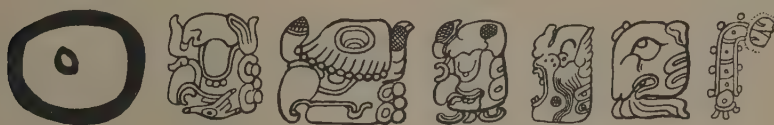


Abb. 5.

Abb. 6.

Abb. 7.

Abb. 8.

Abb. 9.

Abb. 10.

Abb. 11.

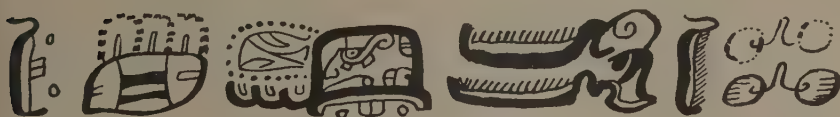


Abb. 12.

Abb. 13.

Abb. 14.

Abb. 15.

der Hieroglyphe *cauac* („Gewitter“) erscheint, ist auch in diesem Falle kein Zweifel über die allgemeine Bedeutung der Hieroglyphe möglich.

Des weiteren kommt unsere Hieroglyphe beim Hundekopfe vor (Abb. 10). Daß auch dieses Tier die Regenzeit, die Vegetationsperiode, vertritt, geht klar aus einer Darstellung der Dresdener Handschrift (Blatt 40 b) hervor, wo es mit dem Kopfschmucke des Maisgottes abgebildet wird.

Auf Grund der bisherigen, gut begründeten Fälle werden wir nun auch einige seltenere Vorkommnisse des Zeichens in dem Sinne von „Regenzeit“ zu deuten das Recht haben, wenn ich sie auch heute außer Betracht lasse.

Daß in der Tat das Doppelmotiv aus dem Kopfputze des alten Gottes (Abb. 4) als hieroglyphische Wiedergabe des Grünsteins gemeint ist, geht aus Abb. 11 hervor, wo an seiner Stelle ein mit Edelsteinmosaik versehenes Band dargestellt wird, das eine Grünsteinscheibe als Endstück aufweist.

ALLEN und TOZZER wollen freilich in derartigen Zeichnungen einen Tausendfuß erkennen<sup>1</sup>. Eine solche, einzig auf eine rein äußerliche und recht vage Ähnlichkeit basierende Interpretation ist aber abzulehnen. Das Tracht- bzw. Schmuckstück kommt mehrfach in den Bilderhandschriften vor und aus der kolorierten Darstellung Cod. Dresd. 48a geht hervor, daß es

<sup>1</sup> TOZZER A. M. and ALLEN G. M., *Animal Figures in the Maya Codices*. Pap. Peabody Mus. Amer. Arch. and Ethnol., Harvard Un., Cambridge, 1910. Bd. IV, p. 303—304.

sich um ein rotes, breites Band, also höchstwahrscheinlich einen Lederstreifen, handelt, auf dem Grünsteine angebracht sind.

Meine Deutung der Abb. 2 und 5 als „funkelnde Edelsteinscheibe“ und „grüne Edelsteinscheibe“ stützt sich neben verschiedenen Indizien, die, hier aufzuzählen, zu weit führen würde, hauptsächlich auf die Hieroglyphen eines jungen Fruchtbarkeitsgottes, der im Codex Dresdensis mit zwei Formen eines Grünsteingehänges vorkommt, bei denen einmal die Scheibe glatt, das andere Mal als Punktkreis gezeichnet ist (Cod. Dresd. 4a und 6a).

In den meisten Fällen wird das in seiner Form zu konservierende Nebenzeichen verdoppelt. Wo aber das Hauptzeichen breit (Abb. 12) oder der Raum eines liegenden Rechteckes zu füllen ist (Abb. 13), wird das Affix verdreifacht.

Nun sind aber zweifellos verschiedene Nebenzeichen schon von Natur aus schmal, wie das Steinmesser, die Bandschleife, der Rachen usw. Wird nun ein solches schmales Objekt als Hauptzeichen verwendet, so muß es einen ungefähr quadratischen Raum einnehmen. Das kann durch eine Verzerrung des Zeichens geschehen, kann aber ebenfalls durch Verdopplung erzielt werden. In diesem Sinne sind die Abb. 14 und 15 aufzufassen, bei denen die Haupthieroglyphen durch ein Doppelzeichen gebildet werden.

Aus der Untersuchung ergibt sich also, daß die Verdopplung bzw. Verdreifachung eines Elementarzeichens nicht eine entsprechende Vervielfachung des betreffenden Gegenstandes oder Begriffes ausdrücken soll, sondern nur ein Mittel zur Erhaltung der Form dieser Hieroglyphen darstellt.

#### Erklärende Belschriften zu den Zeichnungen.

Abb. 1: Mayahieroglyphe. Cod. Dresd. 72b

- 2: Elementarhieroglyphe. „Funkelnde Scheibe“. Cod. Dresd. 18b.
- 3: Mayahieroglyphe. Quiriguá, „Skildkröte“.
- 4: Hieroglyphe des Gottes D. Cod. Dresd. 18b.
- 5: Tageszeichen *muluc*. Cod. Per. 21.
- 6: Hieroglyphe *baktun*. Copán, Altar S.
- 7: „ *katun*. Copán, Stele N.
- 8: „ *tun*. Palenque, Kreuztempel II.
- 9: „ Monat *zotz*. Palenque, Sonnentempel.
- 10: „ Monat *xul*. Palenque, Sonnentempel.
- 11: Gehänge aus dem Kopfputze des Gottes D. Cod. Dresd. 7c.
- 12: Mayahieroglyphe. Cod. Dresd. 40b.
- 13: Hieroglyphe des Gottes D. Cod. Tro. 10\*.
- 14: „ „Totenauge“. Cod. Dresd. 25a.
- 15: „ „Daunenbälle“. Cod. Dresd. 28a.



# Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOBERGERH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

## Group VIII: *Duy-Us*-song.

The *düy-ús*-song is used in the *pális*-sacrifice and is sung by a chorus of men. The tune resembles more or less that of the chorus in the *dain*-songs. The theme is an invocation, in which anything they eat, wear or use, is summoned to come and make them wealthy.

### *Duy-Us*.

<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
<i>págeyyo ay áykayo,</i>	your palay, come,
<i>ta ponoényo san baéyyo,</i>	to fill your house,
<i>ta way umipagawátenyo. —</i>	to have something to live on. —
<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
<i>tugiyo ay áykayo,</i>	your camotes, come,
<i>ta ponoényo san baéyyo,</i>	to fill your house,
<i>ta way umipagawátenyo. —</i>	to have something to live on. —
<i>dugiúyo ay dugiúyo,</i>	come together,
&c.	&c. <sup>1</sup>

## Group IX: *Dingayus*-song.

The *dingáyus*-song was used formerly in the *pus-ík*-sacrifice, but has become obsolete in Bauco, as it is directly connected with headhunting, and there is only one man alive who still knows it; it may still be used in other towns, but nothing positive has been heard about it. Its tune is exceedingly drawling, more than any of their other songs. Ten people sing it, either men and women, or men only.

Each sentence begins and ends with *dingáyus madingáyus*.

The theme is the narrative of the exploit, on whose occasion the sacrifice takes place.

### *Dingayus*.

Laláki: <i>Baímo s' pokpokius.</i>	Man: Your cutlass is an <i>immoko</i> -knife.
L. ken ya Babái: <i>Inpatón tagibúlus.</i>	M. or Woman: Tagibulus stood on a stone <sup>2</sup> .
L.: <i>Éna inyodoódos.</i>	M.: He went slowly.
L. ken ya B.: <i>Báwim ed bantaúgan.</i>	M. or W.: Your hut at Bantaugan <sup>3</sup> .
L.: <i>Báwim ed kaboóan.</i>	M.: Your hut at Kabooan.
L. ken ya B.: <i>Báwim ed natiambágo.</i>	M. or W.: Your hut at Natiambago.

<sup>1</sup> And so on: beans, peas, millet, clothes, money, etc., etc., are successively summoned.

<sup>2</sup> To look around the country for the enemy.

<sup>3</sup> When going to kill somebody, and also on other occasions, they pass the night in a little hut, which they erect somewhere in the field or in the mountains.

L.: *Báwim ed lamágan.*  
 L. ken ya B.: *Báwim ed napakdaán.*  
 L.: *Báwim ed sasamáan.*  
 L. ken ya B.: *Báwim ed napsó nan bugsú.*  
 L.: *Báwim ed nangat-án.*  
 L. ken ya B.: *Báwim ed manásil.*  
 L.: *Báwim ed kamán lidaw.*  
 L. ken ya B.: *Innáda san balón di isumadé.*  
 L.: *Menkubasilka ay bisil, ta maikubsil san men-úsil.*  
 L. ken ya B.: *Men-úsil sin maksil.*  
 L.: *Maksil ay menwaswásil.*  
 L. ken ya B.: *Mensablít san sapiil.*  
 L.: *Ta igóddam san men-ušil.*

M.: Your hut at Lamagan.  
 M. or W.: Your hut at Napakdaan.  
 M.: Your hut at Sasamaan.  
 M. or W.: Your hut at Napso nan Bugsu.  
 M.: Your hut at Nañggat-an.  
 M. or W.: Your hut at Mañgasil.  
 M.: Your hut at Kaman Lidaw.  
 M. or W.: They took a young man from Sumade.  
 M.: Come together, gravel, so that the feet of the pursuers be put out of joint.  
 M. or W.: The strong ones are pursuing unremittingly.  
 M.: The strong ones that are looking around for a good place.  
 M. or W.: The leaves of the bamboo grass entwine.  
 M.: So that you snatch away the pursuers.

#### Group X: *Bayyug-song.*

The *bayyug*-song is used in the *epás*-sacrifice. Its tune is about the same as that of the *duy-ús*-song. It is sung in the house by a whole chorus of men, one of them striking it up. After the completion of this song, and then only, they come out, beat their *gansá*, and continue the sacrifice.

The theme of this song is an enumeration of spirits and men bringing in their contribution to the sacrifice: which corresponds to an invitation and invocation.

#### *Bayyug.*

*Da wígan ken búgan,  
 si béyda si taklípan,  
 guygúyna si sagalán,  
 sopónam daidá si sagalán;  
 magábayda si litaguán  
 ya lumsák di makán.  
 da gátan ken bában,  
 guygúyna et payadán,  
 sopónam daidá si payadán,  
 ya mengabáyem daidá.  
 da abanlian,  
 ya dalúsam sopónan  
 bullá si tinanbán.  
 wáda si palandán,*

Wigan and Bugan,  
 living at Taklipan,  
 his contribution is a hog,  
 give them a hog;  
 they become prolific with men  
 and the rice increases.  
 Gatan and Bañgan,  
 his contribution is a chicken,  
 give them a chicken,  
 make them prolific.  
 Abañlian,  
 give them  
 a tinañgban-boar.  
 there is Palañgdan,



*sopónan kiney-ásan,*  
*guygúyna ya payadán,*  
*dalúsam sopónan,*  
*palsákenyo din makán,*  
*magábayda si litaguán.*  
*wáda si antán,*  
*sopónam daidd si sagalán,*  
*galéyna ya aladdán,*  
*wanésna binuldáan,*  
*bedbédna ya ayondán,*  
*ta dalúsam sopónan,*  
*sopónam daidd si payadán.*  
*wáda si maudán,*  
*galéyna ya aladdán,*  
*bedbédna ya ayondán,*  
*wanésna ya binuldáan,*  
*boókna ya maleptáyan,*  
*kedémna ya malabáyan,*  
*ya dalúsmo awilan*  
*daidd si sagalán,*  
*ya lumsák di makán,*  
*ya magábayda si litaguán.*  
*wáda si magan-án,*  
*galéyna ya dinúyan,*  
*ya dalúsam sopónan*  
*si anák di payadán.*  
*wáda kanó si bintawán,*  
*galé yna ya sam-áwan,*  
*guygúyna ya sagalán,*  
*ta dalúsmo awilan,*  
*ya lumsák di makán,*  
*ya magábayda si litaguán,*  
*ta daiddy tumantán.*  
*yan wáda si kadey-ásan,*  
*ya dalúsam awilan*  
*si anák di sagalán,*  
*yā lumsák di makánda,*  
*magábayda si litaguán,*  
*pokpókam di ládoda,*  
*ta daiddy sumid,*  
*ta daiddy dumanápas si dagá,*  
*adi ya gumasinda,*  
*ya awilam et daidd*  
*aw si anák di pinsá,*  
*ya bullá si gaddagaddá,*  
*ya magábay di isamáda,*

his gift is rice,  
 his contribution is a chicken,  
 bring a gift,  
 make the rice increase,  
 they become prolific with men.  
 there is Añgtan,  
 give them a hog,  
 his blanket is an *aladdan*,  
 his g-string is embroidered,  
 his headband is a kerchief,  
 bring a gift,  
 give them a chicken.  
 there is Maudan,  
 his blanket is an *aladdan*,  
 his headband is a kerchief,  
 his g-string is embroidered,  
 his hair is long,  
 his lashes are long,  
 give  
 them a hog,  
 the rice increases,  
 they become prolific with men.  
 there is Magañg-an,  
 his blanket is a *dinuyan*,  
 give them  
 a chick.  
 there is, they say, Bintawan,  
 his blanket is a *sam-awan*,  
 his contribution is a hog,  
 bring them a gift,  
 the rice increases,  
 they become prolific with men,  
 so that they become the heirs.  
 and there is Kadey-asan,  
 give them  
 a young pig,  
 their rice increases,  
 they become prolific with men,  
 clean their sickness,  
 so that they be sufficient,  
 so that they fill the earth,  
 and they become cheerful,  
 give them  
 a chick,  
 and a sound pig,  
 and what they plant become fruitful,

*ta way mensagsagónan*

*si énta mentedted-án*

*si danúm di kinel-ásan;*

*siá di paypaypáyam,*

*ta way manay-ayágan,*

*ta way énta mensumsumáan.*

so that there be something to put  
in front of

the one with whom we share  
the juice of the *kinel-asan*-rice<sup>4</sup>;  
invoke him,

so that we have somebody to invite,  
so that we have somebody to take  
our meals with.

## PART II.

### Swinging Songs.

The tune of the swinging songs is more musical than any other Igorot song and really melodious. There is an enormous variety of those songs: some of them are dialogues between a girl on the swing and a boy near by, in which case they are protracted until one of them gives it up; if the girl is the loser the boy may propose to her, which happens rather rarely, as the girls are generally good chantresses, at least those that take such a risk. Some swinging songs are long monologues; but most of them are short, often consisting of only one or two verses. Whenever there is swinging there is also singing; and, in the time of the year when swinging is done generally, you may hear them every morning long before sunrise, and then the songs are ordinarily short strophes; while in the evening, dialogues are often protracted until late at night.

Each song or member of a song begins with one of the following verses, which rhyme with the song in question:

*dádan indádan*

*dadkó indadkó*

*dadká indadká*

*dádey indádey*

*dadkán indadkán*

*dadki indadki*

*dadkéy indadkéy*

*ikkákey ikkákey*

or variations as these:

*indádan indádan, &c.*

*in-indádan, &c., &c.*

The ordinary theme of the dialogues is a love affair of course, and sometimes a teasing one as in the *dáin*-songs; but that of the short songs is very much varied: some of them have no meaning either entirely or partly; most of them are a jest, a word of praise, &c. with reference to persons of the other sex; and many are very dirty, either clearly so or hidden in ambiguous expressions, unintelligible to people that are not initiated. The swinging songs are those parts of Igorot literature in which unhidden immorality and crude expressions appear most frequently.

### Swinging Song 1.

Laláki: *Iné galonaybán,*  
*ay ek il-ilán,*  
*yan bákisak unudán;*

Man: Hollo, girl,  
whom I shall see,  
and follow;

<sup>4</sup> The spirit we are invoking and to whom we offer tapey, etc.

*ta ek et manan-án  
sin-gan-án ed lamágan,  
ta énak basiwágan,  
ényo batarw-án;  
kanám et si amám  
ta nuk-énan sakiátan,  
ta adi kataltaligán;  
ya kanám et si amám  
ta adína padánan  
pádan si napagitan.*

Babái: *Túan man san padpádan,  
tan padpádan di gáyang.*

L.: *Náey et si duglian  
ináyan ed lamágan,  
egénan inadásan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,  
tay sána di udán,  
udán ay dayegdegán,  
ta adika kalaguyán,  
iné ay kalalakian,  
ta larwá si kalalabeg-án.*

L.: *Náey ed payanápan,  
sy éna yam-amsán,  
duána idegdegláan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,  
aw tay sána di udán,  
ta adika kalaguyán,  
larwá ay kalalarw-án,  
tan dámona ed nogan-ían.*

L.: *Náey ed kaboóan,  
ay éna idegdegláan,  
si tabáko ay inélan.*

B.: *Seglatém ay mengeydán,  
tan sána di udán,  
bayáw ed payanápan.*

L.: *Náey ed bantaúgan,  
éna ilaklakugáyan  
egéna ay inadásan.*

I go to fetch  
the *gan-an*-wood at Lamagan,  
to bring it, as to my betrothed,  
into your house yard;  
tell your father  
about the stairs,  
not to shake them;  
tell your father  
not to forbid the entrance  
with a *padan*-stick covered  
with soot. [*padan*,

Woman: Do not bother about the  
it is a *padan* to frighten crows.

M.: Here is the young man  
at Lamagan,  
his load is arranged.

W.: Walk quickly,  
there comes the rain,  
a heavy rain,  
lest you get wet,  
hollo, brother, [coming.  
as it would be bad and unbe-

M.: Here he is at Payaṅgapaṅg,  
where he takes a bath,  
and has a smoke.

W.: Walk quickly,  
there comes the rain,  
lest you get wet,  
it would be very bad, [now<sup>5</sup>.  
as it is only the beginning just

M.: Here he is at Kabooan,  
where he is smoking,  
strong tobacco.

W.: Walk quickly,  
there is the rain,  
at Payaṅgapaṅg.

M.: Here he is at Bantaugan,  
he sings beating  
his load of arranged wood.

<sup>5</sup> We have been betrothed only just now.

- B.: *Seglatém ay mengeydán,*  
*angéy ay nakuyasmán\*,*  
*dan pay umeg-aeg-án.*
- W.: Walk quickly,  
 they are parched very much,  
 and still you are loitering for  
 a long time.
- L.: *Náey ed kamangáan,*  
*indyan san inaduglian,*  
*éna dapdapilátan*  
*linétna ay deniásan.*
- M.: Here he is at the place of the  
 the young man, [mango tree,  
 he is wiping off  
 his copious perspiration.
- B.: *Seglatém ay mengeydán,*  
*ta sána di udán,*  
*bayáw ed kaboóan.*
- W.: Walk quickly,  
 there is the rain,  
 at Kabooan.
- L.: *Náeyak ed toldáyan,*  
*ay énak iin-inumán,*  
*si danúmda 'd kiapán.*
- M.: Here I am at Toldayan,  
 where I am drinking,  
 the water of the Kiapan people.
- B.: *Seglatém ay mengeydán,*  
*ta énam manlalíán†*  
*egénmo ay gan-án.*
- W.: Walk quickly,  
 and bring  
 your load of *gan-an*-wood.
- L.: *Intó pay san ek manipas-án,*  
*ip-ásko sin sakiátan,*  
  
*bayáw ta pakpakúdan.*
- M.: Where shall I put it down,  
 I shall put it down against the  
 stairs,  
 which I can use as a support.
- B.: *Intó ta ek daúpan*  
*linétmo ay deniásan.*
- W.: Let me wash away  
 your copious transpiration.
- L.: *Intó et bakén kay man,*  
*tay nay ek naagáwan,*  
*duánka ikiúdan*  
*danúm si dilúgan.*
- M.: Why not,  
 I am covered with transpiration,  
 then draw  
 cold water for me.
- B.: *Énka nayagáwan,*  
*séyep et ed bab-áyan,*  
*ta énta et manán.*
- W.: Your transpiration is wiped off,  
 so that you can sleep in the house,  
 and now let us eat.
- L.: *Intó et bakén kay man,*  
*mo nakadno si katugánan.*
- M.: Why not, [ared the meal.  
 if my mother-in-law has prep-
- B.: *Nakadno pay ed kauyyán,*  
*inés kalalakíán,*  
*angéy et em anúsan*  
*ta em basiwágan*  
*sin béasmi ed pulígan,*  
*tay petég san lonbían,*  
*ay lagdén sí andásan.*
- W.: She has prepared it some time  
 hollo, brother, [ago,  
 have patience  
 and clean for your betrothed  
 the weeds from our field at Pul-  
 as the girls [igan,  
 are very lazy.

\* The adjective is applied to lips, &c.; in this sentence its meaning is rather unclean.

† Euphonic for: *manyalan*.



- L.: *Intó et bakén kay man,*  
*ta éyak anúsan*  
*ay men-ásug ed pulígan,*  
*bayáw ta maeskán*  
*ináyan si ilaonán.*
- B.: *Siá dam et anúsan,*  
*duák pay totokdóan*  
*si éntako daóan.*
- L.: *Duánka pay ikasiw-dn*  
*ay makaéy si tandán,*  
*ta way igága si múyan.*
- B.: *Siá duák pay totokdóan*  
*sin éntako daóan.*
- L.: *Énak makilaáman,*  
*ta énak et tainán,*  
*nam-óna si múyan,*  
*si énta men-ab-abtán.*
- B.: *Siá duák pay mennádan*  
*ináyan si baddibádan,*  
*ta ek ausánan*  
*bayáw sin dánan.*
- L.: *Ta ayék ed batáyan,*  
*et wáda sin lonaybán*  
*inilak ed kugában.*
- B.: *Siá duák pay mennádan*  
*ay ináyan si gáyan,*  
*et éyak ausánan*  
*dánanda ed lamágan káyan.*
- L.: *Basinsináyek din dánan,*  
*et ayék ed gensádan.*
- B.: *Siá dak pay mennádan*  
*ta ek basbasúlan*  
*ay bayáw sin dánan.*
- L.: *Aw et ayék pay ed kay-án.*
- B.: *Siá duák pay menádan*  
*ináyan si dúyan,*  
*et énak aw-arwánan*  
*baydw sin dánan ed abátan.*
- L.: *Úlay em ikamkamán,*  
*duák pay ipapilit ay mandán,*  
*tay adiak kasduáyan,*  
*bayáw tay nenkúlan si múyan.*
- M.: Why not,  
I shall put up with it  
and clean the field at Puligan,  
so that it be planted  
with *ilaonan*-camotes.
- W.: Tolerate it thus,  
and I shall sit down  
under our house.
- M.: Then at the same time  
you will work for wages,  
to feed the children.
- W.: I shall sit down and nothing else  
under our house.
- M.: I better did not exist,  
I shall leave you,  
there are children enough,  
who make us meet.
- W.: All right and I shall be changed  
into a big snake,  
and I shall stop you  
on the road.
- M.: I shall go to Batayan,  
there is a girl  
I saw yesterday.
- W.: All right, I shall be changed  
into a crow,  
and I shall stop you  
on the road of the Lamagan  
Kayan people.
- M.: I shall walk off the road,  
and go to Gensadan.
- W.: All right, I shall be changed  
into an adder and stop you  
on the road.
- M.: I shall go to Kay-añg.
- W.: All right, I shall be changed  
into a rat,  
and meet you  
on the road at Abatan.
- M.: Do what you will,  
I shall go anyway,  
I cannot stand it,  
as the children are lacking food.

B.: *Angéy tet éwa mo énka mengey-  
yan dééy di nandán [dán,  
isóm ay namidan.*

L.: *Siá dak pay ebaéban,  
ta maid masuysuydán  
ináyan sin énak dakúgan.*

B.: *Siá dan pay adiak dawdaw-  
aw mo énka mensuydán. [áyan,*

L.: *Láton tet éwa inán múyan,  
ay ek gaulian,  
tay egáy kalumán  
bayáw si ek dakúgan,  
ta tapiánta san múyan.*

B.: *Paggatém ud duglian,  
ay kek pay inpakáan,  
sik-á ay inaduglian.*

L.: *Angaáy tet éwa inán múyan,  
ay ek man manwanian,  
ináyan ed kugában,  
tay sadútmo ináyan.*

B.: *Siá ud et adiam,  
aw ta énta tapián  
anáka ay bebet-án.*

W.: All right indeed if you go,  
there came [cloth.  
one like you wearing a *bidan*-

M.: All right I shall keep guard,  
so that nobody go  
to my resting place.

W.: All right, I won't give myself  
if you come. [to you,

M.: It is nothing indeed, mother of  
I shall come back, [the child,  
as it is not changed  
my resting place,  
let us have more children.

W.: Why did you intend to go, young  
I did not send you away, [man,  
you, young man.

M.: It is enough indeed, mother of  
I talked that way, [the child,  
yesterday,  
as you were lazy.

W.: Why! that is it, do not go,  
let us have more  
little babes.

### Swinging Song 2.

B.: *Mapanpán ya mapanpán,  
bátan ed payanápan.  
mentekkán ya mentekkán,  
ináyan din men-ab-abbán,  
ta sak-én di maidkán,  
ináyan sin dekan.  
matudká ya matudká,  
san gáwan di det-á,  
ta magpák san sampá,  
ta mapapdún san kaénta,  
ináyan ay yabyabbá.  
kaáwatak madaklán,  
ta éyak men-itaknán  
nan kabedbéd si bídan.  
pumték man san namidan,  
ta makasunkían.*

W.: Be it cut down, cut down,  
the pine tree at Payaṅgapañg.  
be they separated, separated\*,  
those that are beginning house-  
and I shall fill up, [keeping,  
the void.  
be it lifted up, lifted up,  
the center of the floor,  
so that the *sampa*-jar be broken,  
and our food be the same,  
*yabyabba*-camotes.  
I am done for, singing,  
as I have to pull up [band.  
the owner of the *bidan*-head-  
the one that wears a *bidan*-cloth  
stands in the way,  
as he is a gambler.

\* Literally: be they ajar, and I shall fill up the crack.

- L.: *Kaásiak kaságan,*  
*ta wáda din múyan,*  
*et isibsibáak si tatlán.*
- B.: *Mo ay bay-ám si tatlán,*  
  
*adim yáan san múyan.*
- L.: *Kaásiak kaságan,*  
*mo wáda di balawán,*  
*et énak gumátan,*  
*et ebán di múyan.*
- B.: *Kaásiak kaságan,*  
*mo wáday ebán di múyan,*  
*ya em insunkían.*
- L.: *Kaásiak kaságan,*  
*mo ay ek alán si besáan,*  
*et dagúska mensakáan,*  
*bayáw ay manitbán.*
- B.: *Mo ay alám si besáan,*  
*bakénak si manitbán,*  
*sik-d san manitbán,*  
*adim yáan san múyan.*
- L.: *Menpambálka kaságan,*  
*angéy ta énta men-ídan.*
- B.: *Angéy adi kaságan,*  
*mo kanám en énta men-ídan,*  
*bayáw ya wáda san múyan.*
- L.: *Angéy adi kaságan,*  
*ta éyak umagdán*  
*baéyda ed demán.*
- B.: *Men-ápuska kaságan,*  
*ay iníyan sin múyan,*  
*mo ay bay-ám si tatlán,*  
*yan adim yáan san múyan.*
- L.: *Nay inméyak ed demán.*  
*natanig menlisan,*  
*san anákda ed demán.*
- B.: *Men-ilaka kaságan,*  
  
*si kad-án di gupanpán,*  
*mo san baéyta kaságan,*  
*yan angéy san sammán.*
- M.: How unfortunate I am, wife,  
as there is a child,  
for whom I have to buy ribs.
- W.: If you leave some ribs after your  
meals,  
you do not give them to the child.
- M.: How unfortunate I am, wife,  
if there is a *balawan*-blanket,  
I buy it,  
to serve as a cloth for the child.
- W.: How unfortunate I am, husband,  
if there is a cloth for the child,  
you lose it gambling.
- M.: How unfortunate I am, wife,  
if I fetch a young pig,  
you stand astride though,  
roasting it.
- W.: If you fetch a young pig,  
I am not the one that roast it,  
you roast it, [child.  
and do not give anything to the
- M.: You are using a subterfuge, wife,  
now let us divorce.
- W.: All right, husband,  
how can you say we should di-  
as there is a child. [vorce,
- M.: All right, wife,  
I shall go  
to the house of those that live  
there on the other side.
- W.: Out of jealousy you are spoiling,  
the child, [husband,  
if you leave a rib,  
you do not give it to the child.
- M.: Now I went to the other side,  
they are all shiny,  
the people on the other side.
- W.: You look, husband,  
for the place where there is to  
be found *gupanpan*-palay,  
in our house, husband,  
there is only millet.

L.: *Babék pambál kaságan,*  
*begéw san ákewmo si besáan.*  
 B.: *Agalóddka kaságan,*  
*ud et éyak isaklán.*

L.: *Uáyka kaságan,*  
*mo éнка isaklán.*

M.: It is not a subterfuge of mine,  
 wife, [young pig,  
 I do so because you stole the  
 W.: Take care, husband,  
 I shall bring you up for trial.

M.: That is your business, wife,  
 if you bring me up for trial.

### Swinging Song 3.

B.: *Pumtéka man san namidan,*  
*ay kay man si kaságan,*  
*kay man tan manisáman,*  
*ay angéy si sunsunkian;*  
*mo ay ebán di múyan,*  
*ay em isunkian;*  
*gapés mald kaságan,*  
*siá s' ákew di nuán,*  
*sina pay igamgambán;*  
*adím agtán di múyan;*  
*sumda et kaságan,*  
*yan mensudsúd din múyan,*  
*ud et kanán san múyan:*  
*ilám kud si áma,*  
*adí manyá sidín tatlán*  
*ay aláem kaságan,*  
*dánka isapílan;*  
*si pay kasín kaságan,*  
*et ináyan ud din sayandán:*  
*náey ud ay yatúan,*  
*kankanán san sayandán;*  
*menpambál kaságan,*  
*angéy énta men-idan;*  
*dan pay náey di múyan,*  
*ud et éнка sumádan*  
*anákdá ed kay-án;*  
*angéy ay kaságan,*  
*ud et en linmad-án,*  
*menkakának sinán pak-án,*  
*ud et sik-á ay kaságan;*  
*et éyak maisalán,*  
*san ánap di gupanpán,*

W.: The one that wears a red cloth  
 is standing in the way,  
 he is a husband,  
 and loses everything,  
 doing nothing but gamble;  
 if there is a cloth for the child,  
 you lose it gambling;  
 it is preferable to be without a  
 he steals carabaos, [husband,  
 and then cooks them in a copper  
 utensil;  
 you do not give anything to  
 the child;  
 the husband comes home,  
 and the child complains,  
 the child says:  
 please look at my father,  
 he does not give me anything  
 of the rib  
 that you fetch, husband,  
 and with which you deal a blow;  
 then again, husband,  
 the child:  
 here now what is the matter  
 says the child; [with you,  
 it is a subterfuge, husband,  
 let us separate;  
 although there be a child,  
 you go to lay down  
 on the Kay-añg people;  
 all right, husband,  
 why! he went,  
 while I am eating *pak-an*-palay,  
 for you, husband;  
 „I get parched,  
 looking for *gupanpan*-palay,



dey pa adi ed kay-án;  
 et nasagána kaságan,  
 kay man san gupanpán,  
 et dagús adi maisalán;  
 wáda pay dín múyan,  
 eegnán katúgan,  
 ay ináyan dín múyan,  
 tainám et ay kaságan;  
 dín linakóan áma ay kay man  
 ay akúpan kay man,  
 ta panil-il-án,  
 yan náey san sayandán  
 kay man ay manitántán;  
 men-ábatta sínán dánan,  
 si adi kabainán,  
 si éyak menkedawán  
 si gaydús di tibaykán;  
 ta mo wáda san pumandán,  
 sidín baéyyo ed kay-án,  
 ta adika kabainán,  
 kay man ay menlan-áyan  
 san ényo sagimbáyan;  
 ta mo pay wáda san éyak kanán  
 ay éyak alán,  
 et dáyam pay ibunbuntán;  
 ta iné ilám ugisan,  
 tinmápug san sayandán,  
 dánka manaitainán,  
 kanám et ugisan,  
 ta éyam bokbokúdan  
 si wáda san éyam báyan;  
 si payák di payadán,  
 ud et énka isaydán  
 anákda ed tadian,  
 ta mengadítka dedán;

pigáka ay dey-ágan,  
 san éyam ikamán,  
 sik-á ay ugisan,  
 aloádan san suligítan,  
 ek isaklán ed bigan,  
 ud et énda ayágan,  
 ay mabáludka imán

there at Kay-añg;  
 it is ready, husband,  
 the *gupanpan*-palay,  
 and he is not parched though;  
 there is a child,  
 carried by my mother-in-law,  
 the child,  
 leave it, husband;  
 that which was bought by my  
 the *akupan*-basket, [father  
 a souvenir,  
 the child here  
 let it be the heir;  
 let us meet on the road,  
 lest he be shamed,  
 the one whom I shall ask  
 for a little tobacco\*  
 when somebody offers a sacrifice  
 at your house at Kay-añg,  
 so that you be not shamed,  
 making love there  
 in your house;  
 when I say  
 that I shall fetch something,  
 you are angry at me;  
 hollo, look, husband,  
 the children are dispersed,  
 and you abandon them;  
 you say, husband,  
 that you will monopolize  
 all that is in your house;  
 the wing of the chicken,  
 you bring it  
 to the Tadian people,  
 as you are looking for a sub-  
 terfuge all the same;  
 good heavens,  
 what are you doing,  
 you, husband,  
 the day of to-morrow be carefnl,  
 I shall bring you up for trial at  
 and they will call you, [Bigan,  
 and you will be imprisoned

\* If I asked you for it in the presence of the girl you love, you would be shamed; it is better for you to be met on the road by me.

*san baéyda ed bigan,*  
*sik-á di malabinan,*  
*sidín baéy dának totokdóan ,*  
*palanká ed bigan;*  
*dey sik-á imán,*  
*et éyam kiwkiw-ánan,*  
*dak pay makakawwán*  
*sik-á ugisan;*  
*siáy éнка manáan*  
*san nemnémmo ugisan,*  
*si éyam manainán;*  
*padpádak sin anákda ed tadían,*  
*ay kay man ay natainán;*  
*yan maiwed sayandán,*  
*si em maninenemnemán,*  
*siá man tay kadawián.*

in the house of the Bigan people,  
 and you shall be shamed,  
 in the house I shall sit down  
 in a chair at Bigan;  
 and you there,  
 you shall clean the dishes,  
 and I shall be taken care of  
 by you, husband;  
 there you will fetch  
 a little sense, husband,  
 for abandoning us;  
 the Tadian people, like me,  
 were abandoned;  
 and there are no children,  
 for you to remember,  
 that is it, as it is usually so.

(To be continued.)



# Die Sprache als Symptom der Kulturstufe.

Von Prof. Dr. KOPPELMANN, H. B. S., Soerabaja.

## Inhalt.

- |   |                                    |
|---|------------------------------------|
| 1. Einleitung.                            | 7. Stichproben.                    |
| 2. Der Formenreichtum des Verbums.        | 8. Bantu-Sprachen.                 |
| a) Was ist Formenreichtum?                | 9. Namen.                          |
| b) Die Genera actionis.                   | 10. Indogermanisch.                |
| c) Tempora und Modi.                      | 11. Englisch.                      |
| d) Umschriebene Zeitformen.               | 12. Baskisch.                      |
| 3. Die Pronominalelemente.                | 13. Uralische Sprachen (Finnisch). |
| 4. Der Artikel.                           | 14. Polynesishe Sprachen.          |
| 5. Lakonische und pleonastische Sprachen. | 15. Australische Sprachen.         |
| 6. Analogie.                              |                                    |

## 1. Einleitung.

Der Gedanke, zwischen Kulturzustand und Sprachbau einen Zusammenhang zu suchen, ist nicht neu. Ich erinnere z. B. an MAX MÜLLER's Theorie, nach der die in Familien lebenden Völker isolierende, die in Sippen lebenden agglutinierende Sprachen sprechen, während nur die mit wahrer Staatsbildung sich zum flektierenden Sprachbau emporgeschwungen hätten. Und, abgesehen von dieser und anderen einheitlichen Theorien, fehlt es in populären und wissenschaftlichen Werken nicht an kurzen, meist nicht näher begründeten Bemerkungen über die hohe oder niedrige Kulturstufe, die der Sprachbau eines Volkes nach Meinung des Verfassers erkennen läßt.

Zwei Schwächen scheinen mir den bisherigen Versuchen in dieser Richtung anzuhaften.

Erstens hat man unter dem Einfluß des einseitig entwicklungsgeschichtlichen Denkens des 19. Jahrhunderts eine zu enge Fragestellung gewählt. Man hat fast immer nur zwischen hoch und niedrig entwickelt unterschieden; man hat die Tatsachen in das Schema einer aufsteigenden Entwicklungsreihe pressen wollen. Dabei ist es ziemlich aussichtslos, zu brauchbaren Resultaten zu kommen. Denn die Sprachen der Naturvölker zeigen nun einmal unter sich eine bunte Mannigfaltigkeit; nur wenige Züge sind ihnen allen gemeinsam, und wenn es etwa gelungen wäre, nachzuweisen, daß diese den Sprachen aller Primitiven und nur diesen gemeinsam wären, dann könnte eine solche, auf nur ein bis zwei Merkmale gegründete Übereinstimmung schließlich auch auf Zufall beruhen. Diese enge Problemstellung: „hoch — niedrig entwickelt“ ist unfruchtbar; die ganze Fülle des sprachlichen Lebens bleibt unberücksichtigt. Die Theorie, daß einer hochentwickelten komplizierten Kultur ein ebenso hochentwickelter und komplizierter Sprachbau entsprechen müßte, hat auch gar keine innere Wahrscheinlichkeit für sich. Unsere komplizierte Kultur ist ja Besitz der Gesamtheit und beruht auf Spezialisierung der Arbeit, nicht auf höherer Intelligenz des Einzelnen gegenüber dem Primitiven. Die Sprache aber ist — wenigstens in ihren grammatischen Grundlagen — jedem einzelnen des Volkes geläufig. An ihre Ausdrucksfähigkeit werden bei primitiven Völkern gewiß andere Anforderungen gestellt als bei uns; sie brauchen darum aber nicht niedriger zu sein.

Zweitens leiden die meisten Theorien an einseitiger, willkürlicher Berücksichtigung des vorhandenen Materials. Wenn man z. B. früher den flektierenden Sprachbau als den höchststehenden Kulturvölkern eigen erklärte, dann stimmte die Rechnung, solange man die heutigen indogermanischen und semitischen Sprachen denen der afrikanischen und amerikanischen Naturvölker gegenüberstellte. Bei näherem Zusehen findet man aber, daß das Chinesische, die Sprache eines uralten Kulturvolkes, kaum die geringsten Ansätze zur Flexion zeigt, während schon das Urindogermanische und Ursemitische ausgesprochen flektierend waren, ohne daß wir ernsthafte Gründe dafür hätten, den damaligen Trägern dieser Sprachen eine hohe Kultur zuzuschreiben. Ja, wir sehen sogar, daß bei den meisten europäischen Sprachen der flektierende Charakter mit steigender Kultur nicht nur nicht zunimmt, sondern sich sogar verwischt (vgl. das Französische und Englische).

Wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, die vorhandenen Theorien nur um eine neue, ebenso unsichere zu vermehren, dann ist das erste Erfordernis eine strenge Methode. Ehe wir behaupten, daß der Sprachtypus  $a$  dem Kulturzustand  $\alpha$  entspricht, müssen wir untersuchen, ob sich  $a$  auch überall mit  $\alpha$  und nur mit  $\alpha$  zusammen findet. Eigentlich müßte dafür alles erreichbare Material verglichen werden. Da das aber auf beschränktem Raum nicht möglich ist, müssen wir uns darauf beschränken, Stichproben zu machen, aber dann nicht willkürlich, nicht etwa so, daß gerade die Sprachen untersucht werden, an denen unsere Anschauungen sich gebildet haben — das könnte uns in einen *circulus vitiosus* führen —, sondern nach einem bestimmten Schema müssen wir eine Anzahl Sprachen herausgreifen und alle nach denselben Gesichtspunkten vergleichen. Absolute Exaktheit läßt sich nicht erreichen und ist von vornherein auch gar nicht zu erwarten. Schon weil die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, daß z. B. ein Hirtenvolk in seiner Sprache darum die Eigentümlichkeiten von Jägervölkern zeigt, weil es vielleicht wirklich bis vor einigen Jahrhunderten ein Jägervolk gewesen ist und weil die Sprache zur Umwandlung Zeit braucht. Aber wenn wir sehen, daß in 18 von 20 Fällen dem Sprachbau  $b$  die kulturelle Eigentümlichkeit  $\beta$  entspricht, dann dürfen wir doch mit 90 Prozent Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das nicht auf einem Zufall, sondern auf einem ursächlichen Zusammenhang beruht, zumal wenn wir für diese Übereinstimmungen einen plausiblen Grund gefunden haben. Der Raumerparnis wegen sollen diese Stichproben nicht bei jedem einzelnen Kapitel, sondern am Schluß der Untersuchung im großen vorgenommen werden.

Eine weitere Probe wird gemacht werden nicht an dem Zustand, sondern an der Veränderung der Sprache. Wenn wirklich die Kulturzustände  $\alpha$  und  $\beta$  den Sprachtypen  $a$  und  $b$  entsprechen, dann muß auch da, wo ein kultureller Übergang von  $\alpha$  zu  $\beta$  stattfindet, sich ein Sprachwandel von  $a$  zu  $b$  finden. Leider ist für solche Proben aber nur beschränkte Gelegenheit, da wir nur bei wenigen Sprachen die Entwicklung über längere Zeiträume verfolgen können.

Wir wollen jetzt zunächst darlegen, wie die verschiedene Entwicklung des Verbuns in den verschiedenen Sprachen bedingt ist durch gewisse kulturelle Unterschiede. Dabei darf man eines nie vergessen: Der Wert dieser Darlegungen ist nicht entscheidend für die Richtigkeit der



aufgestellten Gesetze. Sie sind nur ein Erklärungsversuch für Tatsachen, die konstatiert werden. Daß z. B. die Umschreibung des Futurums und Präteritums sich fast nur in Kultursprachen und bei sehr vielen Kultursprachen findet, ist eine Tatsache; ob diese Tatsache auf einem bloßen Zufall beruhen kann oder einen ursächlichen Zusammenhang beweist, ist eine Frage der Wahrscheinlichkeitsrechnung; je vollkommener die Übereinstimmung, desto unwahrscheinlicher ist der Zufall. Der Nachdruck liegt auf den Stichproben am Schluß der Arbeit; alles was vorhergeht, ist nur erläuternde Einleitung.

## 2. Der Formenreichtum des Verbums.

### a) Was ist Formenreichtum?

Bevor wir zur Sache kommen, ist vor allem eine Begriffsbestimmung nötig. Bei der Beurteilung des Formenreichtums einer Sprache kommt man leicht auf einen Irrweg, der, wie so viele in der Sprachwissenschaft, durch das Kleben am geschriebenen Wort entsteht. Man könnte z. B. sagen: Das Lateinische bildet ein eigenes Plusquamperfektum, *amaveram*, während z. B. das Französische sich mit einer Umschreibung behilft: *j'avais aimé*. Warum ist nun *amaveram* „eine Form“ und *j'avais aimé* nur eine Umschreibung? Weil das erste ein Wort ist und das letzte aus drei Worten besteht? Damit kommen wir nicht weiter; das „Wort“ ist wesentlich nur eine graphische Einteilung. Wer viele Briefe von Franzosen aus dem Volke gelesen hat, weiß, daß diese oft nicht nur getrennte Wörter zusammenschreiben, sondern selbst Wortstämme zerreißen. Man wird Schreibungen finden, wie etwa: *tu man verra du chaud cola* (*tu m'enverras du chocolat*). Das Wort hat eben im Gegensatz zur Silbe und zum Wortstamm keine Existenz im natürlichen Sprachgefühl; es ist nur eine willkürliche, konventionelle Einteilung beim Schreiben, die in der Schule erst gelernt werden muß. Fordern doch z. B. im Deutschen die preußischen Regelbücher zuweilen Schreibung in einem Wort, wo die bayrischen und österreichischen zwei Wörter geben. Mir ist auch keine wirklich brauchbare Definition des „Wortes“ bekannt, die auf einer prinzipiellen, nicht bloß graduellen Unterscheidung zwischen dem Wort einerseits und Silbe, Wortstamm und Satz andererseits beruhte. Das „Wort“ ist eben selbst nur eines jener Wörter, die sich in Ermangelung von Begriffen zur rechten Zeit einstellen. Sehen wir einmal von der Schreibung in einem oder mehreren Wörtern ab, dann finden wir, daß *j'avais aimé* ebenso kurz wie *amaveram* ist, und bekanntlich wird es auch ebenso ineinanderfließend gesprochen. Das französische *je* kann ebensowenig für sich allein vorkommen wie das lateinische *m* der ersten Person. Freilich kann im Französischen zwischen das *je* und den Verbalstamm ein anderes Pronomen treten: *je t'aime*. Aber ist das etwas prinzipiell anderes, als wenn im Lateinischen zwischen Stamm und Personalendung der Ausdruck der Zeit oder des Modus tritt: *ama-vera-m*? Übrigens pflegt man doch auch die Kisuaheliform *naku-penda* (ich-dich-liebe) <sup>1</sup> als ein Wort anzu-

<sup>1</sup> Alle Zitate ohne ausdrückliche Quellenangabe sind F. MÜLLER's „Grundriß der Sprachwissenschaft“ entnommen.

sehen; und doch sind hier die Bestandteile weniger eng verschmolzen als bei dem französischen *je t'aime*, bei dem das *t* mit dem Verbalstamm eine Silbe bildet. In der französischen Form *j'avais aimé* können wir noch die Umschreibung mit *avoir* erkennen; auch das ist kein prinzipieller Unterschied gegenüber *amaveram*, denn es zweifelt wohl niemand daran, daß auch dies ursprünglich auf eine Umschreibung zurückgeht.

Ich kann also keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der französischen und der lateinischen Form finden. Bestände aber auch einer, was würde das beweisen? Das französische *j'avais aimé* mag immerhin anders ausgedrückt sein als das lateinische *amaveram*, es bleibt doch ebenso kurz und ebenso eindeutig, und die etwaige Verschiedenheit des Ausdrucks läßt also nicht darauf schließen, daß man im Lateinischen ein stärkeres Bedürfnis nach Bezeichnung des Plusquamperfekts gefühlt oder dieses Bedürfnis besser befriedigt hätte, daß es also in diesem Punkte einen größeren Formenreichtum zeigte als das Französische.

Unterscheiden sich die Sprachen nun überhaupt nicht durch größeren oder geringeren Formenreichtum, durch verschiedene Fähigkeit, die zeitlichen, kausalen u. a. Verhältnisse auszudrücken? Ist es etwa so, daß jede Sprache diese Verhältnisse irgendwie ausdrückt, und ist es gleichgültig, wie das geschieht? Nun, man braucht nur zu versuchen, eine Stelle aus einem deutschen Zeitungsartikel oder Geschichtswerke ins Hebräische zu übersetzen, und man wird recht deutlich fühlen, daß die Ausdrucksfähigkeit der Sprache auch auf grammatischem Gebiet sehr verschieden ist. In einem einfachen Satz läßt sich das deutsche Plusquamperfekt, der deutsche Konjunktiv allenfalls noch durch irgendeine Umschreibung im Hebräischen wiedergeben; stehen die Formen aber im Zusammenhang eines langen Satzes, handelt es sich um Dinge, wo auch der Deutsche schon mit der Sprache ringen muß, dann steht man im Hebräischen bald vor der völligen Unmöglichkeit, sich leidlich klar auszudrücken. Selbst bei naheverwandten Sprachen bestehen solche Unterschiede in der grammatischen Ausdrucksfähigkeit. Der Holländer hat Mühe, die indirekte Rede in deutschen Gerichts- und Parlamentsberichten unmißverständlich zu übersetzen, während der Deutsche zuweilen nur schwer den Unterschied zwischen dem französischen *il fit* und *il faisait* wiedergeben kann. Es gibt also durchaus Fälle, in denen eine Sprache Formen hat, für die der anderen das Äquivalent fehlt. Nur darf man das Vorhandensein einer Form nicht darnach beurteilen, ob der Ausdruck aus einem oder mehreren „Wörtern“ besteht, was, wie gesagt, eine Frage der Schreibung ist, die rein konventionell in verschiedenen Sprachen verschieden geregelt ist.

Will man ein Beispiel dafür haben, daß einer Form in der einen Sprache wirklich ein Mangel in der anderen gegenübersteht, dann vergleiche man das lat. *amabo* mit dem holl. *ik zal beminnen*. Das letzte ist wirklich nur ein Notbehelf, nicht weil es in drei Wörtern geschrieben wird, sondern erstens weil es länger ist, so daß es sich schlechter in den Zusammenhang eines komplizierten Satzes fügt, und zweitens weil es kein eindeutiges Futurum ist, denn es kann auch bedeuten: „Ich soll lieben“. Dieses Beispiel führt uns auf die richtige Begriffsbestimmung für Formenreichtum: Eine Sprache ist um so

reicher an Formen, je kürzer und je eindeutiger sie die grammatischen Verhältnisse ausdrückt.

Einige Beispiele mögen das erläutern: Die romanischen Sprachen stehen dem Lateinischen an Formenreichtum (im Sinne dieser Arbeit) nicht nach; denn sie drücken Zeit, Modalität und Kasus zwar anders aus (die Kasus teilweise durch die Stellung im Satze), aber ebenso eindeutig und durchschnittlich ebenso kurz. Wohl aber ist z. B. das Verbum der meisten europäischen Sprachen dem Türkischen an Formenreichtum unterlegen; denn sie kommen dem letzteren bei den Zeit- und Artbestimmungen und vor allem bei den Genera actionis (Kausativ, Passiv usw.) nicht an Kürze und Eindeutigkeit des Ausdrucks gleich. — Wenn das Irokesische ein „eigenes“ Reflexivum bildet *kakkahtos* = ich sehe, *katatakhahtos* = ich sehe mich), dann liegt darin kein besonderer Reichtum; denn die europäischen Sprachen drücken dasselbe kürzer aus. Wenn dagegen das Hebräische den Begriff „töten lassend“ in einer zweisilbigen, bequem abzuwandelnden Form ausdrückt, dann liegt darin wohl eine Überlegenheit (natürlich nur in diesem Punkte) gegenüber unseren Sprachen.

In welchem Zusammenhang steht nun der Formenreichtum einer Sprache zur Kultur des betreffenden Volkes? Die Antwort gibt uns ein Vergleich mit den Verhältnissen auf lexikalischem Gebiet. Je häufiger wir über einen Gegenstand sprechen, desto kürzer und bestimmter lernen wir uns darüber ausdrücken. Die (nichtoffizielle) Fachterminologie ist darum überall nicht nur genauer, sondern zugleich auch kürzer als die entsprechenden Bezeichnungen der gewöhnlichen Sprache. Der Frontsoldat z. B. sprach nicht von Schützengraben und Maschinengewehr, sondern von Graben und M. G. Auch in der Sprache eines ganzen Volkes drängen solche Ausdrücke, die sehr häufig gebraucht werden, gewaltsam nach Abkürzung. Ein Beispiel dafür, wie schnell und allgemein das geschieht: Vor vierzig Jahren hieß es wie jetzt noch in der offiziellen Sprache der verschiedenen Länder: „Fahrrad, rijwiël, bicycle, vélodécipé“, jetzt ist es: „Rad, fiets, bike, vélo“. Derselben Notwendigkeit entsprechen die zahllosen Abkürzungen für neue, vielbesprochene Erscheinungen in den modernen Kultursprachen. Wir dürfen also vermuten, daß, wenn eine Sprache reichlich mit kurzen Ausdrücken für die verschiedenen Zeitformen versehen ist, ihre Träger sehr häufig in die Gelegenheit kommen, beim Reden deutlich Vergangenheit und Vorvergangenheit, einmalige und gewohnheitsmäßige Handlung usw. unterscheiden zu müssen. Ich sage: „vermuten“, denn die Sicherheit darüber können uns nicht theoretische Erwägungen, sondern nur die Stichproben am Schluß der Arbeit verschaffen. Vorläufig ist die Frage, wie Unterschiede in der Kultur bewirken können, daß in der Sprache ein schwächeres oder stärkeres Bedürfnis nach deutlicher und kurzer Bezeichnung der Zeit, Kausalität usw. besteht.

#### b) Die Genera actionis.

Jedem Schüler, der Hebräisch lernt, drängt sich ein radikaler Unterschied zwischen der Abwandlung des hebräischen Verbums und dem unserer Sprachen auf. Bei uns überwiegt die Abwandlung nach Zeit und Art, bei den



Hebräern die nach den Genera actionis, Passiv und Kausativ<sup>2</sup>. Das Hebräische hat nur zwei Modi, Indikativ und Imperativ, und nur zwei Tempora, Perfekt und Imperfekt. Alle unsere Tempora und Modi, z. B. das Plusquamperfekt, müssen weitläufig umschrieben werden, wozu meistens gangbare Mittel fehlen. Die Sprache ist in dieser Beziehung so arm, daß etwas kompliziertere Auseinandersetzungen über die Zeitfolge und die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit von Ereignissen, wie sie etwa in juristischen oder historischen Darlegungen nötig werden, im Hebräischen kaum wiederzugeben sind.

Dem steht ein erstaunlicher Reichtum an Passiv- und Kausativformen gegenüber. Für „er wird getötet“, „er läßt töten“, „töten lassend“ gibt es Formen, die kaum weniger kurz und handlich sind als die entsprechenden Aktivformen. Ja, sogar ein Passiv des Kausativs besteht, und zwar in kurzer, bequemer Form.

Wozu dieser Reichtum an Kausativformen, der in anderen semitischen Sprachen noch übertroffen wird? Daß man einen anderen etwas tun läßt, kommt in allen Völkern wohl einmal vor, und ein gewisser Bedarf an Kausativformen besteht also in allen Sprachen. Es ist aber klar, daß von einem „Tun-lassen“ häufiger da die Rede ist, wo man auch Tiere etwas tun läßt, als wo der Mensch kein Tier gezähmt hat. So sind denn auch die im Deutschen erhaltenen Kausativformen zum Teil besonders auf Tiere anwendbar: Z. B. „tränken, füttern, schwemmen, sprengen“. Man darf also in der Sprache von Hirtenvölkern, die täglich davon reden, was sie ihr Vieh tun lassen, eine stärkere Ausbildung des Kausativs erwarten als in der von Jägervölkern. Dieser Unterschied würde keine so tiefgehende sprachliche Verschiedenheit bedingen, wenn er nicht zugleich einen weiteren sozialen Unterschied mit sich brächte. Die Jägervölker mit ihrer rein aneignenden Wirtschaft haben aus naheliegenden Gründen gar keine oder nur geringe Sklaverei, und auch nur geringe Standesunterschiede; ihre Gesellschaftsordnung ist ziemlich demokratisch. Es kommt also bei ihnen auch viel seltener vor, daß ein Mensch dem anderen etwas zu tun befiehlt, und das verringert den Bedarf an Kausativformen in der Sprache noch mehr. Wir dürfen also erwarten, in der Sprache von Jägervölkern ein schwach, in der von Hirtenvölkern stark entwickeltes Kausativum zu finden, während die Sprachen von Ackerbau- und Fischervölkern (das Fischerleben begünstigt die Bildung von Eigentum, Sklaverei und Standesunterschieden weit mehr als das von Jägern; man denke an die Nordwestamerikaner) bald dem einen, bald dem anderen Extrem sich annähern, je nachdem ihre Gesellschaftsordnung mehr oder weniger auf Sklaverei und überhaupt auf Unterordnung beruht. Wenn wir hier die empirische Nachprüfung teilweise schon vorwegnehmen, finden wir diese Theorie bestätigt. Bekanntlich sind die amerikanischen Naturvölker ursprünglich fast ohne Viehzucht gewesen, und in der Tat finden wir in ihren Sprachen selten gut entwickelte (= kurze!!) Kausativformen. Meines Wissens gibt es ein ganz kurzes Kausativum dort nur in den athabaskischen Sprachen. Ein Überwuchern der Kausativformen finden wir dagegen

<sup>2</sup> Der Kürze halber fasse ich im folgenden unter dem Namen „Genera actionis“ nur Passiv, Kausativ und die aus beiden kombinierten gesteigerten Formen (doppeltes Kausativ) zusammen, unter Ausschluß des Intensivums, Frequentativums usw.



außer bei den semitischen namentlich bei den uralaltaischen Sprachen, wo sich zum Teil sogar ein doppeltes Kausativum findet (z. B. *öl* sterben, *öl-ör* töten, *öl-ör-tör* töten lassen). Semiten sowohl wie Uralaltaier sind Völker, bei denen seit langer Zeit die Viehzucht eine große Rolle spielt.

Die Entwicklung des Passivs geht im allgemeinen parallel der des Kausativs, so, daß ausgesprochene Hirtenvölker beide gut ausgebildet haben, Jägervölker nie oder fast nie ein gutentwickeltes Kausativ und oft auch kein Passiv haben, während die übrigen Völker in ihrer Sprache meist nur eines von beiden oder auch beide, aber in umständlicher, schlecht entwickelter Form haben.

Das Passiv gebrauchen wir vorzugsweise dann, wenn der Urheber der Handlung uns nicht bekannt ist oder nicht interessiert. In Sätzen wie: „Hagen ermordete Siegfried“ oder „Der Vater schalt den Sohn“ können wir die aktive Konstruktion gebrauchen; wenn wir aber berichten, daß ein Verurteilter hingerichtet ist, oder daß ein Mann einem Raubmord zum Opfer gefallen ist, oder daß eine Straße ausgebessert wird, dann gebrauchen wir in 95 Prozent der Fälle das Passiv; denn die Urheber dieser Handlungen sind uns entweder unbekannt oder ziemlich gleichgültig. Dies ist meist dann der Fall, wenn der Täter nicht auf eigene Verantwortung, sondern auf Veranlassung eines Dritten, als Werkzeug, handelt. Wir sagen aktiv: „Napoleon ließ Schill erschießen“, aber nicht: „Französische Soldaten erschossen Schill“, sondern: „Schill wurde von französischen Soldaten erschossen“. Wir sagen aktiv: „Friedrich der Große baute sich das Lustschloß Sanssouci“, aber nie: „So und so viele Arbeiter und Handwerker bauten Sanssouci“, sondern: „Sanssouci wurde von ihnen erbaut“. Es heißt in der Regel nicht: „Im Gebirge ziehen Ochsen die Wagen“, sondern: „Im Gebirge werden die Wagen von Ochsen gezogen“. Das Passiv verdankt also seine Existenz demselben sozialen Zustande wie das Kausativ. Wo eine Anzahl relativ selbständiger Individuen auf eigene Faust handelt, z. B. in einem Jägervolk, da heißt es meist: „*A.* tut dies, *B.* tut das.“ Wo dagegen die Gesellschaft eine Art Stufenleiter bildet, in der vom Herdenbesitzer über den Aufseher bis zum einfachen Hirten jeder etwas zu befehlen hat, da heißt es: „*A.* läßt dies tun; es wird von *B.* getan.“

Eine Art Gegenstück zum Kausativ und Passiv ist das Reziprokom. Daß man einander hilft, einander schilt, einander schlägt, kommt unstreitig um so mehr vor, je weniger die Gesellschaftsordnung eine Stufenleiter bildet, je mehr sie demokratisch ist. Starke Entwicklung des Reziprokums bei schwacher des Kausativs und Passivs in der Sprache deutet auf ein Jägervolk oder ein Ackerbauer- oder Fischervolk mit demokratischer Gesellschaftsordnung und wird sich mit fast absoluter Sicherheit nie in der Sprache irgendeines Hirtenvolkes finden.

#### c) Tempora und Modi.

Der Reichtum an Tempora und Modi<sup>3</sup> ist auf die verschiedenen Sprachen so verteilt, daß es dabei besonders aussichtslos ist, einen Zusammenhang

<sup>3</sup> Der Reichtum in dieser Beziehung ist weit weniger charakteristisch für die Kulturstufe des betreffenden Volkes als die Entwicklung der Genera actionis. Jedoch ist seine aus-hilfsweise Berücksichtigung bei der Charakteristik der verschiedenen Sprachen nicht zu entbehren.

zwischen hochentwickelter, komplizierter Gesellschaftsordnung und entsprechendem Sprachbau zu suchen. Ein auffallender Überfluß daran findet sich nämlich bei den Sprachen vieler (nicht aller) Naturvölker, namentlich amerikanischer, während die Sprachen mancher kultivierten oder halbkultivierten Völker, z. B. das Hebräische, in dieser Beziehung sehr unbeholfen sind. (Bemerkenswert ist auch, daß die modernen germanischen Sprachen gegenüber dem Urgermanischen darin eher einen Rückschritt zeigen.)

Der Reichtum an Modi und Tempora ist nichts weniger als Luxus, sondern entspricht dem mehr oder weniger dringenden Bedürfnis, genau zu unterscheiden, ob etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt geschah oder schon früher geschehen war, geschehen wird oder schon geschehen sein wird, dauernd oder einmal geschieht usw., ob etwas notorische Tatsache, eigene Vermutung, Gerücht oder bloßer Wunsch ist. Eine Sprache, der z. B. der Konjunktiv fehlt, kann nur schwer unsere indirekte Rede oder unsere Unterschiede zwischen irrealen und anderen Bedingungen wiedergeben, während uns Deutschen wiederum die Finessen anderer Sprachen mit vier oder fünf Modi versagt bleiben. Die Notwendigkeit einer solchen chronologischen und kritischen Genauigkeit der Sprache besteht besonders bei Gerichtsverhandlungen, aber auch bei politischen Erörterungen und militärischen Meldungen<sup>4</sup> und Anweisungen, in geringerem Maße vielleicht auch bei großen Jagdzügen. Nicht im friedlichen, öffentlichen, ruhigen Wirtschaftsleben braucht man kritische und chronologische Genauigkeit, sondern in den Zweifeln und Verwicklungen des juristischen, politischen und kriegesischen Kampfes.

Die Entwicklung der Tempora und Modi in der Sprache ist also um so stärker, je mehr das ganze Volk in das juristisch-politisch-kriegerische Getriebe verwickelt ist. Das hängt von zwei Faktoren ab. Erstens davon, ob die staatlichen Angelegenheiten Sache des ganzen Volkes oder einzelner diktatorisch bestimmender Personen sind, mit anderen Worten, ob die Gesellschaftsordnung demokratisch oder autoritativ ist. Es ist klar, daß z. B. in den antiken Republiken unendlich viel mehr argumentiert und disputiert wurde als am Hofe eines Despoten, daß also in den antiken Sprachen ein viel stärkeres Bedürfnis an kritischer und chronologischer Genauigkeit, d. h. an Tempora und Modi bestand, als z. B. in den meisten orientalischen Sprachen. Zweitens ist die Entwicklung der Tempora und Modi um so stärker, je unruhiger und reicher an äußeren und inneren Kämpfen das Leben des betreffenden Volkes ist. Wann kommt der Angehörige eines modernen Kulturstaates oder auch der eines halbzivilisierten, relativ friedlichen, patriarchalischen Staates in die Notwendigkeit, einen verwickelten Vorgang ganz scharf und bestimmt darstellen und erklären zu müssen? Vielleicht ein paarmal in seinem Leben vor Gericht; und bekanntlich läßt da bei uns die Klarheit der meisten Zeugenaussagen (aus Mangel an Übung) alles zu wünschen übrig. Vergleichen wir damit das Leben eines nordamerikanischen Indianers, dessen Tätigkeit grobenteils in Kriegs- und Jagdzügen besteht,

<sup>4</sup> Man denke an die militärische Vorschrift, die schon dem einfachsten Patrouillenführer einschärfte, deutlich zwischen tatsächlicher Beobachtung und eigener Vermutung zu unterscheiden!

der dauernd an Beratungen über Stammesangelegenheiten teilnimmt! Oft muß er genau berichten können, wann und wie er was bei feindlichen Kriegern beobachtet hat, was er hat erzählen hören, was er über ihre Absichten vermutet; er muß darlegen, was der eigene Stamm seiner Ansicht nach tun soll, was geschehen würde, wenn er etwas anderes täte usw. Wir dürfen die Ansprüche an die Intelligenz der Naturvölker auf diesem Gebiete nicht unterschätzen. Daß viele Amerikaner bei ihren Kriegs- und Jagdzügen, manche Negervölker bei ihren Gerichtsverhandlungen großen Scharfsinn entwickeln, ist ziemlich allgemein anerkannt. Man weiß, wie sorgfältig die kleinen Negerstaaten sich belauern, wie bei ihnen raffinierte Diplomatie und Spionage viel breitere Volksschichten als bei uns beschäftigt. Daß dem Primitiven die schriftliche Fixierung der Tatsachen fehlt, erschwert natürlich ihre Leistungen auf diesen Gebieten, erhöht aber die Notwendigkeit ganz klaren Ausdrucks beim Sprechen nur desto mehr.

Bei den Sprachen von Jägervölkern können wir eine starke Entwicklung der Modi und Tempora bestimmt erwarten; denn einerseits ist ihr Leben sehr kriegerisch, anderseits ihre Gesellschaftsordnung ziemlich demokratisch; der Einzelne ist also in hohem Grade in rechtliche und kriegerische Kämpfe verwickelt. Nur müssen wir davon die ganz primitiven, in kleinsten Horden lebenden Jäger, z. B. die Buschmänner, ausnehmen, bei denen sich kein nennenswertes staatliches Leben entfaltet.

Auch Hirtenvölker sind meist kriegerisch, ihre Verfassung ist aber in der Regel weniger demokratisch (wegen der Bildung von Privatbesitz, der zur Sklaverei und Ständebildung führt), so daß wir in ihren Sprachen eine starke Entwicklung der Tempora und Modi nicht mit derselben Sicherheit voraussetzen dürfen wie bei Jägern.

Schwach ausgebildet sind die Tempora und Modi meist in den Sprachen von Seefischern. Teils weil das Fischerleben, wie schon oben erwähnt, einer demokratischen Gesellschaftsordnung weniger günstig ist als das von Jägern, vor allem aber, weil von allen Wirtschaftsformen die Seefischerei relativ am wenigsten zu inneren und äußeren Kämpfen Anlaß gibt. Der Streit um das Land, der auch bei Hirten und Jägern als Streit um Weide- und Jagdgründe ein Streit um Leben und Tod werden kann, spielt hier eine geringe Rolle. Für den Seefischer liegt die Schwierigkeit ja nicht so sehr im Besitz geeigneter Gewässer, an denen selten Mangel ist, als im Kampfe gegen die Elemente. Das friedlichste Volk der Erde sind bekanntlich die grönländischen Eskimos, ein reines Seefischervolk, bei dem sich kaum irgendwelche Ansätze zu staatlichem Leben finden, aus dem einfachen Grunde, weil die Veranlassung dazu, nämlich gewaltsame innere und äußere Konflikte, fehlt. Ich will nicht leugnen, daß hier neben der Wirtschaftsform auch der besonders gutmütige Charakter des Volkes mitspielen mag; man muß aber bedenken, daß das Leben der festländischen, von der Jagd lebenden Eskimos keineswegs so friedlich ist.

In den Sprachen von Ackerbauvölkern wird die Entwicklung der Tempora und Modi je nach dem mehr oder weniger kriegerischen Charakter und der mehr oder weniger autoritativen Gesellschaftsordnung schwanken. Stark ist sie deshalb bekanntlich in den antiken Sprachen, die in kriegerischen Republiken



gesprochen wurden, schwach z. B. im Hebräischen und Chinesischen. Bei Völkern mit sehr hoher, alter Kultur, die relativ friedliche, konsolidierte Verhältnisse voraussetzt, wird die Sprache nie eine besonders starke Entwicklung der Tempora und Modi zeigen.

d) Umschriebene Zeitformen.

Mit unseren bisherigen Ergebnissen können wir nach Untersuchung des Sprachbaues ziemlich sicher sagen, ob wir es mit der Sprache eines Jäger- oder eines Hirtenvolkes zu tun haben. Starke Ausbildung der Genera actionis deutet auf das letztere, schwache, verbunden mit guter Entwicklung der Tempora und Modi, auf das erstere. Dagegen fehlen uns noch sichere Merkmale zum Erkennen von Sprachen ackerbauender Völker, da diese sich sowohl mit Bezug auf die Genera actionis als auf die Tempora und Modi sehr verschieden verhalten können. Der Bau des Verbums, mit dem wir uns bisher beschäftigt haben, gibt dafür einen, für sich allein allerdings nicht völlig ausreichenden Anhaltspunkt.

Es ist nämlich klar, daß bei Nomaden viel mehr von einmaligen Ereignissen, z. B. von Vorfällen auf der Jagd oder im Kriege, bei Ackerbauern mehr von dauernden Zuständen und allmählichen Entwicklungen gesprochen wird. Will man z. B. in einem Nomadenvolke einen Mann charakterisieren, dann wird man sagen: „Er hat dies oder das getan, z. B. einen Löwen erlegt“, in einem Ackerbauvolk: „Er ist oder wird dies oder das“ (etwa in seinem Beruf) oder: „Er hat viel oder wenig.“ Es geschieht auch wirklich in dem unruhigen Leben eines Nomadenvolkes mehr, es ist mehr zu erzählen, während bei einem Kulturvolke wegen der komplizierteren Verhältnisse mehr zu beschreiben und zu schildern ist. Bei einem Nomadenvolke muß das Tagesgespräch sich mehr darum drehen, wie sich X. und Y. auf der Jagd oder in der Ratsversammlung benommen haben und was für Erfolge sie dabei gehabt haben, also um einmalige Ereignisse; bei einem Ackerbauvolke öfter darum, wie das neue Haus von X. aussieht oder wie Y.'s Weizen steht, also um Zustände.

Nach der Regel, daß die meistgebrauchten Formen gewöhnlich die kürzesten sind, müßten wir also erwarten, daß bei Nomaden die kürzeste Verbalform das Präteritum mit momentaner Bedeutung ist, entsprechend dem griechischen Aorist oder franz. *passé défini*, bei Ackerbauern das Präsens mit durativer oder habituarer Bedeutung. Dieses Merkmal erweist sich aber in der Praxis als so unzuverlässig, daß es höchstens aushilfsweise anwendbar ist. Denn fast alle Sprachen haben sowohl für den Aorist (im griechischen Sinne) als für das durative Präsens kurze Formen; und welche von beiden etwas kürzer ist, das hängt bei so einer einzelnen Form zu sehr von zufälligen Einflüssen, z. B. von lautgesetzlichen Veränderungen ab.

Wir haben aber ein anderes, viel besseres Merkmal dafür, ob in der Sprache mehr von Zuständen oder von Ereignissen die Rede; das ist die Umschreibung des Futurum und Präteritum durch Hilfsverba. Wenn man im Deutschen statt „Er kam“, „er tat“ sagt: „Er ist gekommen“, „er hat getan“, dann erzählt man eigentlich nicht die Handlung, man spricht nicht von der Vergangenheit, sondern man schildert den gegenwärtigen Zustand, der durch



die vergangene Handlung entstanden ist. Erzählt man eine Geschichte, dann sagt man: „Er kam“; wenn man sagt: „Er ist gekommen“, dann will man eine Mitteilung mit praktischer Bedeutung für die Gegenwart machen, man will sagen: „Er ist jetzt hier“. Ebenso ist es mit dem Futurum. Beim reinen Futurum das bekanntlich im Deutschen selten gebraucht wird, interessiert man sich wirklich unmittelbar für Ereignisse der Zukunft; ein Wahrsager z. B. kann sagen: „Ihr Mann wird krank werden.“ Wenn man aber im Holländischen sagt: *hij zal gaan*, im Englischen *he will go*, im Spätlateinischen *ire habet*, dann spricht man eigentlich nur mittelbar von der Zukunft, in erster Linie von dem gegenwärtigen Zustand, aus dem sich die künftige Handlung entwickelt, von dem gegenwärtigen Willen oder der gegenwärtigen Pflicht der betreffenden Person.

Diesen Satzbau wird man sehr selten oder nie bei einem Nomadenvolk finden. Während bei dem Kulturmenschen sich alles um die Zustände der Gegenwart dreht und Vergangenheit und Zukunft ihn nur insofern interessieren, als ihre Wirkungen bzw. Ursachen in die Gegenwart hineinreichen, ist der Nomade mit seinen Gedanken bei den einmaligen Ereignissen der Vergangenheit und Zukunft; er erzählt von seinen früheren Jagdzügen und seine Zauberer suchen die Geschehnisse der Zukunft zu entschleiern. Aber auch wenn er sich noch so überwiegend mit den Zuständen der Gegenwart beschäftigt, würden sich in seiner Sprache solche Konstruktionen wie das umschreibende Perfekt nicht bilden, weil bei ihm die Wirkungen vergangener Handlungen nicht so in die Zukunft hineinreichen.

Bei uns kann das umschriebene Perfekt nicht immer, aber doch häufig, wörtlich aufgefaßt werden. Wenn wir ein Buch gekauft, Geld verdient oder ein Haus gebaut haben, dann *haben* wir es wirklich; wenn aber der Jäger einen Bären erlegt hat, dann *hat* er ihn nicht lange mehr. Wenn wir sagen: „Ich bin nach X gekommen“, dann *sind* wir wirklich in der Regel noch in X, der Nomade aber könnte das umschreibende Perfekt höchstens für unmittelbar vergangene Ereignisse gebrauchen.

Ebenso ist es mit dem Futurum. Wenn der Engländer sagt: *I shall be at London; he will buy a house*; dann kann man das recht häufig wörtlich auffassen. Er wird vielleicht wirklich später in London sein, weil er *jetzt* *soll*; d. h. weil ihn z. B. seine Firma oder seine Behörde hingeschickt hat; er wird ein Haus kaufen, weil er es *jetzt* will. Aber beim Nomaden reicht weder sein Wollen noch sein Sollen so weit in die Zukunft, daß er diese als Resultat der gegenwärtigen Willensrichtung oder Pflicht auffassen könnte. Er kann wohl sagen: „Ich will...“ oder „Ich soll einen Bären töten“, aber solche Sätze nehmen keine futurische Bedeutung an; denn ob er es wirklich tun wird, das weiß er auch nicht mit annähernder Sicherheit.

Zusammenfassend kann man sagen: Das umschriebene Präteritum und Futurum beruht darauf, daß Ereignisse der Zukunft oder Vergangenheit als Wirkung resp. Ursache der Zustände der Gegenwart aufgefaßt werden. Es fehlt den Sprachen nomadischer Völker, erstens weil deren Interesse sich nicht so wie das von Kulturvölkern auf gegenwärtige Zustände konzentriert, zweitens weil ihr Leben zu wechselvoll und unberechenbar ist, als daß man die gegen-

wärtigen Zustände ganz allgemein in kausalen Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft bringen könnte<sup>5</sup>.

So ist denn dieses umschriebene Präteritum oder Futurum eines der besten Kennzeichen von Kultursprachen; es findet sich bei vielen von ihnen, und zwar bei solchen sehr verschiedenen Stämmen, z. B. bei den germanischen und romanischen Sprachen, im Altägyptischen und im Quechua.

Wir müssen bei der Betrachtung der einzelnen Sprachen jedoch sorgfältig unterscheiden, ob wirklich eine Umschreibung in unserem Sinne, d. h. eine Bezugnahme auf die Gegenwart, vorliegt. Das deutsche Futurum mit „werden“ ist z. B. einmal eine Umschreibung gewesen, die den künftigen Zustand aus dem gegenwärtigen entwickelte. Jetzt ist es aber erstarrt und hat echt futurische Bedeutung, wird übrigens eben deshalb, wie es bei der Sprache eines Kulturvolkes zu erwarten ist, selten gebraucht.

Ein besonders charakteristisches Kennzeichen für eine Kultursprache ist es, wenn das eigentliche Präteritum völlig durch das umschriebene Perfektum verdrängt wird, wie es im Oberdeutschen und im modernsten Französisch geschieht, wo man statt *il fit* in der Volkssprache lieber sagt: *il a fait*. Solch ein Vorgang zeigt zweierlei, erstens daß das Präteritum überhaupt nicht oft gebraucht wird (sonst hätte sich die kürzere Form dafür im Gebrauch erhalten), und zweitens, daß, wenn man von der Vergangenheit spricht, man es nur mit Bezug auf die Gegenwart tut.

### 3. Die Pronominalemente.

Mit Pronominalementen meinen wir in diesem Zusammenhang alle Satzteile pronominalen Ursprungs, also die meisten grammatischen Affixe, den bestimmten Artikel, in manchen Sprachen auch die Copula, sowie einige Adverbien und Präpositionen.

Die verschiedenen Sprachen machen von den Pronominalementen in sehr verschiedenem Maße Gebrauch, und darauf beruht zum großen Teil die Verschiedenheit ihres Baues.

Das eine Extrem bilden die ostasiatischen Sprachen. Dem Chinesischen fehlen fast alle Satzteile pronominalen Ursprungs, die Kasus werden meist nur durch die Stellung im Satze bestimmt, der Numerus bleibt oft ganz unbezeichnet, die Copula fehlt sehr oft, und selbst die eigentlichen Pronomina werden sehr oft fortgelassen, wenn sie fürs Verständnis nicht unbedingt nötig sind. Im Japanischen und Javanischen ist sogar das Pronomen selber ganz oder teilweise durch substantivische Höflichkeitsformeln verdrängt, die etwa unserem: „(Euer) Gnaden“, „(meine) Wenigkeit“, „(seine) Eminenz“ usw. entsprechen. Im Gegensatz zu diesen ostasiatischen Sprachen treibt z. B. das Altgriechische großen Luxus mit Pronominalementen, vgl. τοῦτον τὸν

<sup>5</sup> Man könnte einwenden: „Wenn das Leben“ der Naturvölker zu wechselvoll ist, um Zukunft und Gegenwart in einen Kausalzusammenhang zu bringen, dann können sie also gar nichts von der Zukunft wissen und brauchen in ihren Sprachen kein Futurum.“ Man darf aber nicht vergessen, daß die Naturvölker auf magischem Wege sehr viel von der Zukunft wissen oder wenigstens wissen wollen. Sie beschäftigen sich vermutlich durchschnittlich mehr mit der Zukunft als wir, nur leiten sie sie nicht kausal aus der Gegenwart ab.

ἄνθρωπον, wobei zu bedenken ist, daß die Akkusativendung des Substantivs ebenfalls pronominalen Ursprungs sein dürfte. Ähnlich ist es mit den Sprachen vieler Naturvölker, namentlich der Amerikaner und der Eskimos. Die größte Verschwendung mit Pronominalenlementen treibt aber wohl das Nama, wie der folgende Satz illustrieren mag:

*Tsī-b gye / gīri - b - a khausei-b / goa xai.*  
und er sein<sup>6</sup> Schakal der-a<sup>7</sup> darauf er kommen hinterher.

Der sparsame Gebrauch der Pronominalenlemente in der Sprache entspricht einem streng konventionellen, höflichen, der reichliche einem ungezwungenen, impulsiven, vertraulichen Umgangston im Volke, und zwar aus folgenden drei Gründen:

1. Das Pronomen verwischt die Rangunterschiede beim Sprechen. Der Aristokrat, der Tagelöhner, das Kind, alle nennen sich selbst „ich“. Einen Dritten nennt man „er“, gleichgültig, ob es ein Gott, ein König oder der einfachste Mensch ist.

Das Nivellierende dieses Sprachgebrauches wird allgemein recht deutlich empfunden. Daher in sehr vielen Sprachen der pluralis majestatis und der Ersatz der Pronomia in feierlicher Rede durch Substantive, wie: „Gnädige Frau“ („Herr Oberst“, „Euer Durchlaucht“...) haben gesagt...“, „Es handelt sich um meine Wenigkeit“ usw. Diese Vermeidung des Pronomens findet man charakteristischerweise auch da, wo das verwandte Substantiv an sich keinen besonders respektvollen Ausdruck darstellt, so wenn im Holländischen statt *Bent U tevreden mijnheer* in förmlicher Rede wohl einmal gesagt wird *Is mijnheer tevreden?* Das beweist, daß es bei der obenerwähnten indirekten Anrede in der dritten Person nicht nur auf die Nennung des Titels, sondern vor allem auch negativ auf die Vermeidung des Pronomens ankommt. Man wird auch, abgesehen von den eigentlichen Höflichkeitsformeln, finden, daß in sehr respektvoller Rede der reichliche Gebrauch des einfachen Pronomens vermieden wird. Ist etwa in einem Panegyrikus von einem nicht mehr lebenden König die Rede, dann heißt es sehr häufig nicht einfach: „er“, sondern „der große Herrscher“, „der Unvergeßliche“, „unser Held“ usw.

2. Die Pronominalenlemente werden großenteils als Füllwörter in nachlässiger, impulsiver Rede gebraucht, z. B.: „Du, der Meyer, der schläft.“ Welchen Umfang diese pleonastische Verwendung der Pronomia in einigen Sprachen erreicht, sieht man aus dem oben zitierten Satz im Nama.

Natürlich kommt so ein Stil in einer sehr konventionellen Gesellschaft nicht vor; dort überlegt man sich erst, was man sagen will, und setzt seine Worte sorgfältiger.

3. Der reichliche Gebrauch der Pronominalenlemente steht in enger Beziehung zur Freiheit der Wortstellung im Satz. Das hängt so zusammen:

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt wird sehr oft durch Pronominalenlemente ausgedrückt. Z. B. sind wohl alle unsere Kasusendungen pronomi-

<sup>6</sup> Verbum substantivum pronominaler Herkunft.

<sup>7</sup> *a* ist eine hervorhebende Partikel pronominalen Ursprungs.



nalen Ursprungs. (In einigen Sprachen fehlen zwar die Kasusendungen, aber Subjekt und Objekt werden durch Pronominalemente am Verbum ausgedrückt. Z. B. ist in amerikanischen Sprachen solch ein Satzbau sehr häufig: „Jäger — Hase — er-ihn-sieht.“) Wo die Pronominalemente sparsam gebraucht werden und wo infolgedessen Kasusendungen fehlen und überhaupt Subjekt und Objekt lautlich unbezeichnet bleiben, da müssen sie durch die Stellung im Satz unterschieden werden. In der Regel bildet sich dann, wie im Chinesischen usw., eine starre Wortstellung: Subjekt—Prädikat—Objekt. Eine Verdrehung dieser Stellung würde zu Mißverständnissen führen. Wir können diesen Zusammenhang auch bei europäischen Sprachen gut beobachten.

Im Lateinischen war die Wortstellung sehr frei; denn Subjekt und Objekt waren lautlich bezeichnet. Im Neufranzösischen sind die Kasusendungen gefallen, daher ist die Wortstellung starr. Natürlich ist das nicht so gemeint, als ob (vgl. WUNDT, Völkerpsychologie, II, 377) nach Fall der Flexionsendungen bewußt, womöglich auf Verabredung eine feste Vorstellung funkel-nagelneu eingeführt worden wäre. Sondern es gab immer, auch im Lateinischen<sup>8</sup>, eine vorherrschende Wortfolge. Von dieser gestattete man sich Ausnahmen, solange der Zusammenhang durch die Flexionsendungen klar blieb; das hörte auf, sobald durch den Schwund der Flexionsendungen Mißverständnisse möglich wurden. Will man den deutschen Satz „Den Sohn liebt der Vater“ ins Holländische übersetzen, dann muß man, um ein Mißverständnis zu vermeiden, die Wortstellung ändern, denn im Holländischen fallen Nominativ und Akkusativ in der Aussprache zusammen.

Die Freiheit der Wortstellung hängt nicht nur von der Subjekts- und Objektsbezeichnung ab, sondern auch die Bezeichnung des Geschlechtes und des Numerus wirken in dieser Richtung. In lateinischer und griechischer Poesie z. B. kann das Adjektiv vom zugehörigen Substantiv getrennt werden, weil die Zugehörigkeit aus der Endung erkannt wird (vgl. z. B.: *Persi c o s o d i p u e r a d p a r a t u s*). Nun sind aber auch die Genus- und Numerusaffixe meist pronominaler Natur; sie fehlen darum oft in unpronominalen Sprachen (so im Japanischen und Chinesischen) und dadurch wird die Möglichkeit von Mißverständnissen noch größer und also die Wortstellung noch starrer. Wir können also im allgemeinen annehmen, daß unpronominale Sprachen starre Wortstellung haben und umgekehrt. Nun ist es klar, daß eine Sprache mit fester Wortstellung nur paßt zu einem Volk mit konventionellen Umgangsformen. Denn je starrer die Wortstellung ist, desto weniger kann der Sprechende dem objektiven Gedanken eine subjektive Färbung geben, indem er hervorhebt, was ihm am wichtigsten erscheint, und desto weniger kann er darauf los sprechen, wie ihm die Worte gerade einfallen, desto mehr muß er sich erst einen wohlgefügteten Satz zurechtlegen. Nun wird man freilich einwenden, daß u. a. auch das Französische eine ziemlich starre Wortstellung hat, ohne daß sich die Franzosen länger als wir Zeit nehmen, ihre Sätze vorher zu überlegen. Gewiß nicht, aber dann denken sie auch gleich mehr als wir in fertigen, ganzen Sätzen, die nicht beim Sprechen erst aus dem Denken des Individuums

<sup>8</sup> Dort übrigens eine andere als in den romanischen Sprachen.



entstehen, sondern — wie eine abgestempelte gangbare Münze — der feststehende konventionelle Ausdruck für einen Gedanken sind.

Endlich könnte man einwenden, daß die Flexionsendungen rein lautgesetzlich schwinden oder zusammenfallen können, wie es z. B. im Romanischen der Fall gewesen ist und daß dadurch notwendig die Wortstellung starr werden muß, so daß also auch ein wenig konventionell denkendes Volk sozusagen zufällig an eine Sprache mit fester Wortfolge geraten könnte. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig; denn eine Sprache kann abgestorbene grammatische Affixe durch Neubildungen pronominaler Natur ersetzen. Z. B. wird in der Gegenwart der absterbende Genitiv im Holländischen und in der deutschen Umgangssprache durch eine pronominale Umschreibung ersetzt: „Dem Mann sein Buch“; „Meiner Mutter ihr Haus“. (Daneben in beiden Sprachen wie im Englischen und Romanischen die präpositionelle Neubildung mit „von“).

Zusammenfassend können wir sagen: Der Gebrauch der Pronominal-elemente in der Sprache ist um so reichlicher, je weniger das Volksleben konventionell gebunden ist, erstens weil die Pronomina der Rede einen nivellierenden, familiären Charakter geben, zweitens weil ihr Gebrauch oft auf nachlässig-pleonastischer Ausdrucksweise beruht, drittens weil der Gebrauch der Pronominal-elemente Voraussetzung für die Freiheit der Wortstellung im Satze und damit für die Möglichkeit einer ungezwungenen, subjektiv und persönlich gefärbten Sprechweise sind.

Diese Gleichung: „unpronominale Sprache — konventionelles Volksleben“ wird durch die empirische Nachprüfung bestätigt. Die Sprache, die am entschiedensten unpronominal ist, das Chinesische, gehört einem Volke, das bekanntlich in geradezu ungeheurem Maße an der Konvention hängt. Zu den besonders unpronominalen Sprachen gehört — wie erwähnt — das Altgriechische. Nun waren ganz gewiß die alten Griechen nicht ganz frei von konventioneller Gebundenheit, was überhaupt kein Volk der Erde ist und nach Lage der Dinge auch nicht sein kann. Wohl aber wird man zugeben müssen, daß sie verhältnismäßig außerordentlich unkonventionell waren, was einen konkreten Ausdruck in der Tatsache gefunden, daß ihre Sprache im Gegensatz zu der fast aller Kulturvölker und mancher Naturvölker kaum einen Ansatz zu Höflichkeitsformeln und zur Differenzierung der Anredeformen zeigt. Man spricht nicht umsonst von „klassischer Naivität“.

Die erwähnte Gleichung ist aber praktisch für unseren Zweck noch nicht genügend. Es fehlt die nötige Verbindung mit den anderen Gleichungen, die wir aufgestellt haben, und durch deren kombinierte Anwendung wir zur richtigen Deutung des Kulturzustandes aus der Sprache kommen wollen. Wir müssen also noch feststellen, wie sich der Konventionalismus zu der allgemeinen Kulturstufe eines Volkes verhält, ob er sich z. B. besonders bei Jäger-völkern oder bei Ackerbauvölkern oder wo sonst findet.

Die Ausbildung und Beobachtung der gesellschaftlichen Sitte hängt

von zwei Faktoren ab. Erstens ist man *ceteris paribus* um so höflicher, je abhängiger man sich von anderen fühlt. Der Kaufmann, Arzt oder Anwalt, der von seinem Publikum, der Beamte und Angestellte, der von seinem Chef abhängt, sind konventioneller als der Bauer oder der Rentier. Der zweite Faktor ist die Bildung, besser die Möglichkeit zur Bildung, d. h. die relative Freiheit von täglichen Sorgen und schwerer körperlicher Arbeit. Der Fabrikarbeiter, der Bauernknecht sind abhängig genug, und doch nicht konventionell, weil ihnen Zeit und Gelegenheit fehlt, sich in dieser Richtung zu vervollkommen. Der konventionellste Stand sind die Höllinge, weil sie zugleich am „gebildetsten“ und am unabhängigsten sind. Ein Volk als Ganzes ist um so konventioneller, je kultivierter es ist und je mehr in den tonangebenden höheren Ständen der einzelne sich abhängig fühlt, d. h. je kollektivistischer und autoritativer die Gesellschaftsordnung ist. Ein schlechter Nährboden für den Konventionalismus waren die antiken Republiken, in denen über einer Schicht ungebildeter, hart arbeitender Sklaven die relativ freien, selbstherrlichen Bürger standen. Das Eldorado der Konvention sind dagegen die kollektivistisch organisierten ostasiatischen Kulturstaaten, in denen der Gebildete in der dreifachen Abhängigkeit von den Behörden, dem Familienoberhaupt und der Dorf- oder Berufsgenossenschaft lebt.

Die endgültige Form unserer Gleichung lautet also:

Eine Sprache neigt um so mehr zu unpronominalem Bau, je höher die Kulturstufe und je autoritativer und kollektivistischer die Gesellschaftsordnung ist.

#### 4. Der Artikel.

Der Artikel ist ein Pronominalement, und man darf darum bei unpronominalen Sprachen, wie dem Chinesischen, von vornherein keine starke Entwicklung des Artikels erwarten. Er ist pleonastisch. Zwar erhöht er oft die Ausdrucksfähigkeit der Sprache sehr. Z. B. ist der sehr wesentliche Unterschied zwischen „das Schöne“ und „Schönes“, zwischen „das Wagenrad“ und „ein Wagenrad“, „das Rad des Wagens“, „das Rad eines Wagens“, „ein Rad des Wagens“ und „ein Rad eines Wagens“ im Lateinischen fast gar nicht wiederzugeben, und diese Unbestimmtheit trägt zu der bekannten Dunkelheit mancher lateinischen Schriftsteller, z. B. des Tacitus, sehr stark bei. Aber der Artikel entsteht nicht aus dem Bedürfnis nach Klarheit des Ausdrucks; denn er wird sehr oft auch da gebraucht, wo er nicht das Mindeste zur Deutlichkeit beiträgt: vgl. „die Sonne“, „der Himmel“. Er ist, wie die meisten Pronominalemente, ein Produkt jener gestikulierenden, impulsiven Sprechweise, die nicht in wohlgesetzten Worten den objektiven Gedanken so kurz und klar wie möglich ausdrückt, sondern die subjektive Denktätigkeit des Sprechers während des Redens widerspiegelt und die Pausen ausfüllt, in denen der Sprecher sich besinnt. Als solch ein Füllwort tritt der Artikel z. B. auf, wenn jemand sich nicht gleich auf einen Namen besinnen kann: „Das ist doch . . . der . . . Meyer.“ Er wirkt wie alle Pronominalemente im allgemeinen klärend, aber er verdankt seine Existenz nicht dem bewußten Wunsch nach Klarheit. Jedoch ist es in einem

Fall anders, nämlich da, wo eine lautliche Trennung zwischen Plural- und Singularform fehlt. Dort besteht wohl ein Bedürfnis an einem Artikel. So ist es z. B. in den polynesischen und weniger ausgeprägt in den malayischen Sprachen, wo der Artikel die Rolle eines Individualisierungsaffixes übernimmt. Es gibt aber auch ganz ausgesprochen unpronominale Sprachen, in denen sich sowohl Pluralform als Artikel gar nicht oder höchstens ansatzweise bilden, z. B. das Chinesische.

Wir müssen nun mit Ausscheidung der unpronominalen Sprachen und derer ohne lautliche Trennung von Singular und Plural untersuchen, warum sich in einem Teil der übrigen Sprachen der bestimmte und unbestimmte Artikel findet und in anderen entweder nur einer von beiden oder gar keiner.

Wir wollen gleich das Resultat vorwegnehmen: Der Artikel findet sich im allgemeinen stark ausgebildet in Kultursprachen, soweit diese nicht unpronominal sind. So haben wir denn neben dem wichtigsten allgemeinen Kennzeichen für Kultursprachen, den umschriebenen Zeitformen, noch ein besonderes für die Sprachen von Kulturvölkern mit autoritativ-kollektivistischer Gesellschaftsordnung, nämlich den unpronominalen Bau, und ein besonderes für die Sprachen der anderen, mehr individualistischen Kulturvölker, nämlich die starke Ausbildung des Artikels.

Nun zu unserem Erklärungsversuch, warum die Dinge so liegen:

Der bestimmte Artikel erinnert den Hörenden daran, daß ihm die betreffende Person oder Sache wohlbekannt ist, der unbestimmte steht, wenn sie dem Hörer nicht nur als Einzelnes, sondern auch der Qualität nach unbekannt oder gleichgültig ist. „Er war in der Kirche“, d. h. in der bestimmten, die dem Hörer aus dem Zusammenhang der Rede bekannt ist; „Er war in einer Kirche“, d. h. in irgendeiner gleichgültigen. (Für die Fälle, wo es sich um etwas als Einzelding Unbekanntes, der Beschaffenheit nach aber Bekanntes handelt, bildet die norddeutsche Umgangssprache eine dritte Form des Artikels aus: „so ein“, gesprochen: *zun*. Man vergleiche: „Ich habe das Buch gesehen“ [von dem wir eben gesprochen haben], „Ich habe ein Buch gesehen“ [irgendeines], „Ich habe so'n Buch gesehen“ [das du als Einzelding nicht kennst, dessen ungefähre Beschaffenheit du aber kennst oder aus dem Zusammenhang des Gespräches erraten kannst]. Man beobachte im Alltagsgespräch den Unterschied zwischen: „Da stand ein Mann“ [gleichgültig, was für einer], „Da stand so'n Kerl“ [der Hörer merkt schon, daß der Kerl etwas unheimlich ist, kennt ihn also der Beschaffenheit nach]). Beide Artikel sind eine Art Satzzeichen, die dem Hörenden andeuten, wo von etwas ihnen Wohlbekanntem, wo von etwas Unbekanntem oder Gleichgültigem die Rede ist, ohne den objektiven Inhalt der Rede zu beeinflussen. Etwas ganz Ähnliches bildet die norddeutsche Umgangssprache auch beim Verbum aus: „Er hat es ja getan“, d. h. wie du weißt; „Er hat es 'mal getan“, d. h. irgendwann, der genaue Zeitpunkt ist unbekannt oder gleichgültig.

Wie kommt es nun, daß in den Sprachen vieler Naturvölker der Artikel fehlt?

Der bestimmte Artikel fehlt auch in den Sprachen, die ihn sonst haben,



in zwei Fällen, nämlich bei Eigennamen<sup>9</sup> und mit Ausnahme des Italienischen: *il mio padre* bei possessiver Bestimmung des Substantivs.

Stellen wir uns, um uns das klarzumachen, das sprachliche Leben eines Jägers vor! Bei Personen gebraucht es nur selten Begriffswörter. Denn die Mitglieder seiner eigenen kleinen Horde kennt der Sprecher persönlich, nennt sie also in der Regel mit Namen. Mit denen anderer Stämme kommt er nur sehr selten in wenig intime Berührung. Bei keiner von beiden Gruppen aber hat er viel Anlaß, Gattungsnamen zu gebrauchen, wie unser: „der Pastor“, „ein Bauer“, „die Kaufleute“, „der Schuster“, „ein Schneider“ usw. Denn unsere Berufs- und Standesgliederung fehlen ihm fast ganz. Zur Bezeichnung von Personen also gebrauchen die Primitiven selten Begriffswörter und also auch selten den Artikel.

Die Benennungen solcher Dinge, die das Eigentum von Personen bilden, sind schon bei uns größtenteils, bei den Primitiven aber fast immer possessiv bestimmt, haben also keinen Artikel. Denn auch hier ist bei den meisten Gegenständen der Besitzer dem Sprecher persönlich bekannt. Wo wir sagen: „ein Haus“, „ein Kleid“ usw., da kann der Primitive meist sagen: „A's Wigwam“, „B's Kleid“, „C's Bogen“. Ferner fallen bei den Naturvölkern viele unserer Wörter für Gegenstände fort, die nicht possessiv bestimmt sind, weil sie keinen bestimmten Eigentümer haben oder weil der Besitzer schwer zu definieren ist, z. B. „die Schule“, „eine Kirche“, „die Post“, „eine Bank“ usw. Das liegt wieder an dem Mangel sozialer Gliederung. So weit die Primitiven überhaupt Gebäude oder Einrichtungen im gemeinschaftlichen Besitz haben, können sie meist sagen: „unser Männerhaus“, „unser Kanoe“, oder „ihr Kriegsrat“, d. h. der eines anderen Stammes. Es sind also bei Personen und bei deren Besitztümern dieselben Faktoren, die in der Sprache der Primitiven den Artikel überflüssig machen, nämlich erstens die Kleinheit des sozialen Organismus und zweitens das Fehlen sozialer Gliederung.

Bei Elementen der Landschaft fehlt den primitiven Sprachen der bestimmte Artikel, weil sie von Nomaden gesprochen werden. Auch wenn diese monatelang am selben Ort bleiben, entsteht doch bei ihnen nicht die feste Gewöhnung, die es uns erlaubt, ganz selbstverständlich von dem Bach oder dem Wald zu reden.

Aber warum fehlt in den Sprachen der Naturvölker der unbestimmte Artikel bei Tieren und Pflanzen, die ihnen doch als Einzelexemplare genau so unbekannt sind wie uns? Weil — wie oben sehr ausführlich dargelegt worden ist — unser unbestimmter Artikel dem Hörenden nicht nur andeutet,

<sup>9</sup> Bei Eigennamen wohl deshalb, weil sie etwas nur einmal Vorhandenes bezeichnen, und weil deshalb die Veranlassung zur Unterscheidung zwischen bekannten und unbekannten Exemplaren, wie sie bei Begriffswörtern besteht, fehlt. Ein zwingender Grund für das Fehlen des Artikels ist das nicht: vgl. „die Sonne, der Mond, der Himmel“, alles Dinge, die auch nur einmal vorhanden sind. Das Fehlen des Artikels vor Eigennamen ist denn auch meist nicht konsequent durchgeführt; vgl. „die Türkei“, „die Schweiz“, „die Marie“, „der Peter“ (süddeutsch) usw. Im Altgriechischen findet sich der Artikel vor Eigennamen häufig und im javanischen vorzugsweise gerade vor Eigennamen. Im ganzen und durchschnittlich steht er aber doch seltener als vor Begriffswörtern.



daß es sich um ein unbekanntes Exemplar, sondern auch um etwas seiner Beschaffenheit nach Unbekanntes oder Gleichgültiges handelt. Wir setzen den unbestimmten Artikel in der Regel da, wo wir auch sagen könnten: „irgend ein“. Wir sagen: „Da war ein Haus“, „Ich sah einen Mann“, „Wir kamen an eine Brücke“, indem wir dem Hörer mit einer Art gleichgültiger Gebärde andeuten, daß diese Dinge sehr verschieden beschaffen sein können, daß es aber nicht so sehr darauf ankommt, wie sie sind. Wo wir die mögliche individuelle Verschiedenheit ganz außer Acht lassen und von ganz feststehenden wohlbekannten Typen reden, da gebrauchen wir entweder den bestimmten oder gar keinen Artikel (in der Umgangssprache oft „so ein“, siehe oben): „sie gingen zur Kirche, zur Schule, zum Arzt“, „bei Nacht“, „morgens“, „abends“, vgl. Militärjargon: „auf Kammer, Festung, Kriegsschule“ sein; holländisch: *naar kirk gaan, op school zijn*.

Nun sind die Tiere und Pflanzen für den Primitiven ganz wohlbekannte, vertraute Typen. Die einzelnen Exemplare kennt er natürlich nicht, noch weniger als wir, weil er keine Haustiere und Nutzpflanzen hat. Die Gattung aber kennt er desto besser; sie tritt ihm wie eine wohlbekannte Persönlichkeit gegenüber. Wir begegnen im Walde einem Fuchs oder einem Wolf; der Primitive begegnet Reinecke oder Isegrimm, einem vertrauten, personifizierten Typus, von dem seine Hörer so viel Beschreibungen und Anekdoten kennen, daß es absurd wäre, das einzelne Tier mit der gleichgültigen Gebärde, die in unserem unbestimmten Artikel liegt, als etwas Unbekanntes hinzustellen. So sagt ja auch der Botaniker bei uns nicht: „Ich habe in diesem Walde ein *Asplenium septentrionale* gefunden“, sondern kurz: „Ich habe *Asplenium septentrionale* gefunden“. Und der Jäger gebraucht wohl die bestimmte Form: „Die Schnepfe ist da!“

Alles in allem dürfen wir eine starke Ausbildung des Artikels in den Sprachen solcher Völker erwarten, die sesshaft sind, einen größeren sozialen Organismus und soziale Gliederung haben und der Natur relativ fremd gegenüberstehen, d. h. bei Kulturvölkern, aber nur dann, wenn die Sprache pronominal ist. In den Sprachen von Naturvölkern können wir eine starke Ausbildung des Artikels nur dann voraussetzen, wenn die lautliche Unterscheidung zwischen Plural und Singular fehlt.

Diese Voraussetzung trifft gut, zuweilen überraschend gut, zu:

Der bestimmte und unbestimmte Artikel zugleich findet sich, so viel ich weiß, nur bei den modernen germanischen und romanischen Völkern, im Magyarischen, im Altägyptischen und Koptischen (also nicht bei den weniger kultivierten anderen hamitischen Völkern, bei Lateinern und alten Germanen) und anscheinend bei einigen wenigen Negervölkern<sup>10</sup>, die, wenn auch gerade keine hochkultivierten, so doch gewiß Ackerbauvölker sind.

Nur der unbestimmte Artikel findet sich u. a. im Osmanisch-Türkischen (nicht im Alttürkischen und den anderen, von Nomaden gesprochenen Türk-sprachen!) und im Neupersischen, in dem (unpronominalen) Chinesischen anscheinend nur ein Ansatz dazu.

<sup>10</sup> Serer u. a.

Der bestimmte Artikel findet sich in mehr oder weniger häufigem Gebrauch in sehr vielen Sprachen sporadisch über den größten Teil der Erde verstreut, u. a. im Bulgarischen, Griechischen, Ewe, Haussa, sehr schwach im Japanischen. Fast immer sind es die Sprachen halbzivilisierter Völker oder, wie das Japanische, unpronominale Kultursprachen.

Noch ein Wort über das Nama. Hier spielen die Geschlechtssuffixe eine Rolle, die sich zuweilen der unseres Artikels nähert, etwa so, daß das Wort für Wasser mit männlichem Suffix einen großen Fluß, mit weiblichem Suffix Wasser zum Gebrauch, etwa Tauf- oder Waschwasser, mit sächlichem irgendwelches Wasser schlechthin bedeutet. Man sieht schon an diesem Beispiel, daß auch die Funktion dieser Suffixe der unseres Artikels nur sehr entfernt ähnelt, denn das Nama hat offenbar nicht die Möglichkeit, zwischen „dem Mann“ und „einem Mann“ zu unterscheiden, sondern höchstens zwischen „dem Stein“ und „einem Stein“. Aber hier kommt es gar nicht einmal auf die Funktion des Artikels an, sondern auf seinen psychologischen Ursprung; denn auf diesem, nicht auf der Funktion, beruht unsere Erwartung, daß der Artikel Kultursprachen eigen ist. Der psychologische Ursprung des Nama-„Artikels“ ist aber total verschieden von dem unseres Artikels. Er ist nicht ein pleonastisches Satzzeichen, das — ohne den objektiven Inhalt zu beeinflussen — zwischen bekannten und unbekannten Dingen scheidet, sondern eine Art Wertangabe, mittels derer die benannten Gegenstände in männliche, d. h. große und starke, weibliche, d. h. schwache, unwichtige und neutrale, gleichgültige eingeteilt werden.

Übrigens gehören sowohl der unpronominale Satzbau als der Artikel zu den Kennzeichen, die nicht in erster Linie entscheidend für die Deutung des Kulturzustandes aus der Sprache sind. Wir kommen nun noch zu zwei solchen Merkmalen erster Klasse, die gleich wichtig sind wie die Genera actionis und die umschriebenen Zeitformen beim Verbum, das ist die größere oder geringere Kürze des Ausdrucks und die Wirksamkeit der Analogie.

(Schluß folgt.)



---

<sup>11</sup> Die Commune-Form von „der Mann“ bedeutet nicht „ein Mann“, sondern „ein Mensch“ oder „der Mensch“.

## Analecta et Additamenta.

**K. v. D. STEINEN und ERLAND NORDENSKIÖLD, Ehrenmitglieder der Société des Américanistes de Paris.** — KARL V. D. STEINEN, Berlin, ist gleichzeitig mit ERLAND NORDENSKIÖLD, Gotenburg, zum Ehrenmitglied der Société des Américanistes de Paris ernannt worden: Ist die Tatsache an sich schon höchst erfreulich, so gewinnt sie durch die freundlichen Begleitworte RIVET's noch eine besondere Bedeutung. Die betreffende Stelle aus dem Briefe RIVET's an K. v. D. STEINEN vom 16. Februar dieses Jahres hat folgenden Wortlaut:

„Je ne saurais vous dire combien nous en avons été touchés et combien nous en avons été heureux. J'y ai vu le premier pas vers la reprise de cette collaboration intellectuelle qui est indispensable pour le progrès de la civilisation et à laquelle je travaille sans relâche, au milieu de tant de difficultés, depuis sept ans. Je suis revenu de Francfort avec une foi renouvelée et un courage accru.

Vous avez très bien compris le sens de la manifestation que notre Société a faite en vous nommant membre d'honneur. Nous avons certes voulu témoigner au grand savant, que vous êtes, toute notre respectueuse admiration, mais nous avons voulu aussi honorer en vous toute la science allemande et favoriser par ce moyen le retour de cette sympathie internationale, dont notre science, toutes les sciences doivent bénéficier.“

SAPPER

**Zur Verbreitung der Flutsagen.** — In dem Mai-August-Heft des „Anthropos“, 1925, S. 756, dürfte die kurze Notiz WALTER ANDERSON's Studie über Nordasiatische Flutsagen betreffend, wohl das Interesse aller Amerikanisten erwecken. So ganz neu, wie ANDERSON anzunehmen scheint, sind seine Ergebnisse allerdings nicht. Bereits W. JOCHELSON hebt in seinem großen Werke „The Koryak“ (1905), S. 351 f., das Vorkommen des „Tauchermotivs“ in Sibirien hervor, nämlich, „the cosmogonic tale about the raven, or some other bird or other animal which dives into the water to obtain some mud, out of which the earth is created“. Diese in Nordamerika so weit verbreitete Erzählung „is found as well among the Chukchee and Yukaghir, as also among the Buryat, Turc, and Finnish tribes, but it is absent in the Koryak myths“. Zu den von JOCHELSON zitierten Quellen käme noch folgender Beleg für ein von RADLOFF besuchtes Türkvolk: „Zuerst war alles Wasser und nirgends war Erde. Da schickte Gott einen weißen Schwan zum Wasser und ließ sich einen Schnabel voll Wasser heraufbringen. Weil ihm aber beim Tauchen ein wenig Erde am Schnabel hängen geblieben war, so blies der Schwan die Erde von seinem Schnabel; diese fiel in kleinen Stäubchen aufs Wasser und schwamm auf dessen Oberfläche; diese Stäubchen vergrößerten sich und breiteten sich immer mehr aus, so daß sich zuletzt das Land bildete!.“ Durch das Wühlen eines zweiten Vogels entstehen dann Berg und Tal.

Nun sind aber nicht nur sibirische, sondern auch südasiatische Parallelen vorhanden. Nach einer mir unzugänglichen Quelle (SOPPITT) weist J. H. HUTTON auf eine Sage der Kachari hin, in welcher Krebse die Bismarck-Inseln der Algonkin-Stämme vertreten (The Sema Nagas, 1921, S. 380). Endlich ist mir noch eine, jedenfalls mit der von HUTTON erwähnten Mythe verwandte Erzählung der Garos bekannt (A. PLAYFAIR, The Garos, 1909, 82 f.). Nachdem anfangs kein Land vorhanden war, beschloß *Tatara-Rabuga*, die Erde zu erschaffen und beauftragte die Göttin *Nosta-Nōpantu*, seinen Wunsch zu verwirklichen. Nach vergeblichem Bemühen „she

<sup>1</sup> W. RADLOFF, Aus Sibirien, 1893, I, 360.

sent the big crab down under the water to fetch some clay, but it was too deep and he was obliged to return with his errand unfulfilled. *Nosta* then sent — the small crab to do her behest, but he was afraid, and returned without having performed his errand. Last of all Notsu chose — a beetle, and sent him down, and he returned with a lump of clay, with the aid of which *Nosta-Nōpantu* fashioned the Earth.“ Hier haben wir nicht nur das Tauchermotiv, sondern sogar den zweimaligen Fehlversuch; daß in der typischen amerikanischen Variante erst das vierte Unternehmen mit Erfolg gekrönt wird, erklärt sich aus der zeremoniellen Bedeutung der Vier bei den meisten Stämmen Nordamerikas.

Ich möchte nun die Frage aufwerfen, ob sich in Tibet, China und der Mongolei gleichfalls Flutsagen vorfinden, die in genetischem Zusammenhang mit den indischen Erzählungen einerseits, anderseits mit den sibirisch-amerikanischen Märchen stehen. Sollte sich diese Vermutung bewahrheiten, dann hätten wir es mit einem geschlossenen Verbreitungsgebiet von ungeheurer Ausdehnung zu tun und es wäre dann systematisch nachzuforschen, ob nicht auch andere südasiatisch-amerikanische Parallelen in entsprechender Weise zu erklären wären.

Prof. Dr. R. H. Lowie, Berkeley Univ., Calif.

„Pulayo-afrikanisch und malayo-polynesisch.“ — Im „Anthropos“, XX, 1925, 216f., erörtert A. DREXEL die Möglichkeit eines engeren historischen Zusammenhanges zwischen dem pulayo-afrikanischen und dem malayo-polynesischen Sprachgebiet. Ohne auf die Gesamtfrage einzugehen, möchte ich bemerken, daß ein kleiner Teil des Materials nicht stichhaltig ist. Das gilt erstens von Verwandtschaftsnamen wie *baba* (Vater) und *dada* (Mutter), die aus dem Lallen des Kindes entstehen und in ähnlicher Form über die ganze Erde verbreitet sind. Zweitens sind einige Wörter verglichen worden, bei denen es sich wahrscheinlich in beiden Sprachstämmen, mindestens aber in einem, um spätere Entlehnung handelt, und zwar Pul. *tambaria*, Mal. *tambur* (europ.), Pul. *bandu*, Mal. *badan* (arabisch), Pul. *kaba-ru*, Mal. *kabur* (arabisch). Ferner möchte ich dahingestellt sein lassen, ob Jav. *turun* (Abkömmling, Kind) nicht mit dem malayischen Verbum *turun* (= hinabsteigen, abstammen) zusammenhängt, so daß der Bedeutungsunterschied gegenüber Pul. *ture* (Speisebrei) oder *ture* (Schädeldecke des Kindes) reichlich groß wird, und ob in Mal. *perampuan* (Frau), das DREXEL mit Born. *pero* (Jungfrau) vergleicht, nicht das häufige Präfix *per* abzutrennen ist. Endlich ergibt sich beim Jav. *nahu* (wissen) durch Vergleich mit Mal. *tahu*, daß das *n* erst sekundär durch die so häufige Anlautnasalisierung im Aktivum entstanden ist, so daß eine lautliche Ähnlichkeit mit dem gleichbedeutenden Pul. *nana* nicht mehr besteht.

Prof. Dr. KOPPELMANN, Soerabaya.

**The Obidjiwan Band of the Têtes de Boule.** — The Têtes de Boule are an Algonquian-speaking tribe who occupy most of the watershed of the St. Maurice River in the province of Quebec, the northern or Obidjiwan band straddling at points the Hudson Bay divide. The writer first came into personal contact with them in 1916 while canoeing through their territory in company with a half-breed Tête de Boule and French-Canadian. An opportunity for further acquaintance and study did not offer itself until last June 1925 when he spent about four weeks among them at their summer encampment of Obidjiwan, a lake at the headwaters of the St. Maurice. Owing to the necessarily short stay, the following notes are merely a preliminary summary. The writer plans to return this summer 1926 and check up and amplify the data gathered last June.

Some of the anthropometrical averages obtained for adult men were: stature, 168.6; cephalic index, 80.67; face breadth, 147.4. The linguistic data gathered appear to show quite clearly that the language spoken is a dialect of the Cree. The Têtes de Boule thus appear as the easternmost branch of the great Cree-speaking tribes of the Algonquian stock. The chief phonetic change is the substitution of *r* in Tête de Boule for the more common Cree *y*. The northern or Obidjiwan band of the Têtes de Boule call themselves, *Obidjiwan iriniwak*, “men of Obidjiwan”.

They possess the typical family hunting grounds of the northeastern Canadian woodland, with inheritance usually in the male line. They are a purely hunting and trapping people with no agriculture at all. Conservation of the game supply is achieved through careful selective



killing of the beaver and through hunting in alternate years on different halves of the family territory.

No trace was found of gentile organization, nor of anything that might suggest a totemic complex. Marriage is usually patrilocal. The women seem to be very well treated. Family life in general is on a democratic basis, and home affections are well in the foreground. There is a chief of the band with two assistant chiefs, but such political authority as exists is very limited. The chieftaincy is usually but not always or necessarily hereditary, so far as could be discovered.

Psychically the Têtes de Boule are characterized by marked honesty, truthfulness, good humor, and evenness of temper. The whole social atmosphere is a distinctly coöperative one, even competitive play being absent except for a bit of gambling that goes on.

The writer gave his whole attention last June to the observation and recording of contemporary conditions. This summer he hopes to give intensive attention to the earlier social conditions, that may have in part passed away. At present, with rare exceptions, the Obidjiwan Têtes de Boule speak only their own native tongue.

Dr. J. M. COOPER, Catholic University of America, Washington, D. C., U. S. A.

**The Mother's brother in South Africa.** — In a lecture entitled "The Mother's brother in South Africa" (The South African Journal of Science XXI [1924], 542—555) A. R. RATCLIFFE. BROWN brings forth a new theory, which is, to explain this far spread custom of the Mother's brother. He thinks that it will not do to look at it as a sign of a former matriarchal institution among the tribes, whose rights to day are settled by the father. They say that this opinion has also been given up by many Ethnologists.

BROWN establishes a theory founded principally on reports about three tribes, the Bathonga, the Baila in South Africa, and the natives of the Friendly Islands. The theory is as follows: — The child in the primitive society shows great respect to his father, but to the mother it is attached with a very special love. His respectful awe of the father, is given to all the members of the father's family, and also shows itself in Religious ceremonies which are paid to the ancestors of the father.

The great affection which the child gives to the mother is extended to all the members of her family and may be expressed by a special familiarity with them. This explains in every respect why the nephew (the Sister's son) — for with him we have to deal here — has a special intimacy with his uncle (the Mother's brother).

- 1) The uncle (Mother's brother) takes care of his nephew in a special manner.
- 2) In case of the nephews illness. The uncle offers sacrifice for him.
- 3) The nephew may take many liberties with his uncle, so for instance, he can go to the uncle's house, and eat the meal prepared for him without asking for it.
- 4) In case of death, he inherits part of his uncle's property.
- 5) When the uncle sacrifices to his ancestors the nephew steals the offerings, and eats them himself.

The Author does not give any proof for his theory, for he did not intend to do so in that lecture, he only wished to illustrate his theory, and make it plausible.

But there remain serious objections to this theory: — namely that the special sympathy which the child has for the mother, and which is extended to all the members of the mother's family, explains fully the position of the nephew to the Mother's brother. It might be useful to emphasize:

1) Not every brother, and especially not every sister enjoys the same position as the real Mother's brother, who is generally the eldest. So it is at least on the Zambesi among the Asena and Anyungwe. Therefore there seems to be quite a queer relation between these two. What is the reason for it?

2) The oldest son in the family by the death of the father, without any ceremony becomes the master, and all (if there are no brother's of the father) are subject to him. He inherits the lion's share from his father, he inherits also the dowry; which goes into the father's family when the daughter marries. If the married daughter does not fare well, then she goes to her brother (if the father is already dead), and seeks protection from him.

3) The married daughter brings nothing with her to the new house hold (on the Zambesi she is not allowed either). All that she had, and particularly what she had earned, stays in the hands of her father, and when he dies, in the hands of the oldest brother.

4) But the right of inheritance in South Africa (I have again the Zambesi tribe in mind) is so, that the brother inherits from the brother, not the son from his father. The son gets his turn later on. Thus the biggest share of the inheritance stays always in the hands of the oldest in the family.

5) That may be the reason, that the mother's brother, who so as to say, has the whole dowry of the mother and the bride price (or wedding price) in his possession has to provide for his nephew, who receives nearly nothing from his father as long as there are any brothers of the father. It is his duty to do it. He is, in effect, his father, being the protector of the child's mother. One would be inclined to say that the nephew receives from his uncle his Mother's share.

So viewed the position of the mother's brother is rather founded on economy than on special affection of the nephew for him. Consequently it is a sort of Mother's right.

Here I add another custom which will throw a clearer light on this problem. It comes from the Asena. Every family has a grave digger. The master of the house makes a contract with someone, by which this person binds himself to bury the deceased members of his family. Being younger than the master of the house, he generally buries him too. This grave digger (*njarumbi*) is called *mwana* (child) by the master, and he calls the master of the house *baba* (father). The former has the full rights of a child. He can take all that he wants from the house of the master. He splits on the things and it is his. He carries it away and no one takes it amiss.

After the burial the relations put offerings on the grave. The *njarumbi* may take them unpunished, for himself, and eat them.

I mention this custom because it seems to me, that it makes a parallel to the former. The Sister's son is, in a special way, the son of the Mother's brother, in a like manner as the *njarumbi* is to the master of the house. In the latter case there is an express contract, in the former it is understood. Which however is specially founded on Economy.

At All events, a foundation of this theory on the part of the Author, which he proposes to give, and for which we wait, will claim a special interest.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Das Rätsel der Quipus.** — Nach der Entdeckung E. NORDENSKIÖLD's müssen die in den peruanischen Quipus uns erhaltenen Hauptzahlen als Tage mit astronomischer Bedeutung aufgefaßt werden. Zugleich ist es höchst wahrscheinlich, daß jede von diesen Zahlen einem ganz bestimmten, beobachteten Ereignisse entspricht und nicht etwa einen aus vielen Beobachtungen errechneten Mittelwert darstellt. Ebenso wahrscheinlich ist es, daß die Knotenschnüre magische Zwecke verfolgten.

Ob es noch viele Quipus anderer Art gibt, muß die weitere Prüfung zeigen. Die bisher mit Sicherheit gelesenen haben ohne Ausnahme einen einfachen und ganz nahe-  
liegenden Sinn. Sie beziehen sich vor allem auf den synodischen Umlauf jener zwei Himmelskörper, die auf ihrer scheinbaren Bahn am häufigsten mit der Sonne zusammenkommen, den Mond und den Merkur, dann auf den Jupiter und auf das gesetzliche Jahr.

Die meisten Quipus scheinen nur eine einzige Hauptzahl zu enthalten, zu ihnen gehören (nach der Bezeichnung von NORDENSKIÖLD) Nr. 5, 6, 7, 10, 12, 13, 14, 15. Drei enthalten auch astronomische Zahlen in ihren großen Abteilungen; zu diesen gehören Nr. 9, 11 und 16. Im letzten Heft des „Anthropos“, S. 1193—1194, habe ich im Anschlusse an das Buch von E. NORDENSKIÖLD die astronomische Bedeutung für die Zahlen der eben genannten ersten Gruppe diskutiert. Nr. 12 und 15 beziehen sich auf den Umlauf des Merkur, die übrigen auf den des Mondes. Nur eine von diesen Zahlen hat eine Verbesserung von einem Tage nötig, die anderen fallen alle in die natürliche Variationsbreite der astronomischen Vorgänge. Zweimal muß auch noch die Art der Zurechnung oder Vernachlässigung von Bruchteilen des Anfangs- und Endtages eine Rolle gespielt haben.

Quipu 9 enthält, außer den kleinen, untergeordneten Zwecken dienenden Gruppen, zwei gleich große Abteilungen. Die erste der beiden ist leicht beschädigt, ihr Wert kann aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit mit 2480 Tagen angegeben werden. Der Wert der zweiten ist 2203 Tage. Es dauern aber 84 mittlere Mondumläufe, wenn man die Bruchteile des Tages unberücksichtigt läßt, gerade 2480 Tage, wie die erstere Quipuzahl angibt; und 19 mittlere Umläufe des Merkur dauern 2201·7 Tage, der Quipu gibt 2203 Tage an. Wir werden darauf zurückkommen.

Quipu 11 enthält vier Gruppen mit ungewöhnlich großen Zahlen. Nur die erste und die dritte sind bis jetzt einer ganz naheliegenden Deutung fähig. Die erste umfaßt 174022 Tage (zirka  $476\frac{1}{2}$  Jahre), viel mehr als in irgendeinem der bisher geprüften Quipus vorkommt. Man wird es deshalb nicht für unwahrscheinlich halten, daß diese Zahl aus zwei oder mehreren kleineren zusammengezogen wurde. Jeder Zauberer wird sich ja bemüht haben, auch bei Überbürdung mit Geschäften etwas Originelles zu liefern und nicht andere zu kopieren. Der einfachste Weg hierzu war der, zwei, drei oder mehrere schon bekannte Zahlen zusammenzuziehen, oder auch Differenzen zu bilden. Alle diese Summen und Differenzen mußten ja wieder z. B. ganze Mondumläufe enthalten, wenn nur die Teile sie schon enthielten. Ein Mißstand ergab sich nur dann, wenn die Fehler der einzelnen Bestandteile, wenn sie auch nur Bruchteile eines Tages betrug, sich dadurch häuften.

Obwohl nun 174022 Tage bei Außerachtlassung der Bruchteile des Anfangs- und Endtages als beobachteter Abstand zweier Neumonde oder Vollmonde möglich ist, so steht die Zahl doch an der Grenze der Möglichkeit. Zerlegt man sie in nur zwei Teile, etwa  $66561 + 107461$ , so geht die Ausnahmestellung schon verloren. Noch mehr wäre das der Fall bei einer Zerlegung in drei oder mehr Summanden.

Jeder der beiden angeführten Summanden stellt nun eine Anzahl von Tagen dar, an deren Anfang und Ende eine Sonnenfinsternis stattfand. Natürlich kann die Zerlegung in Sonnenfinsternisabstände fast beliebig oft fortgesetzt werden.

Ähnlich wie hier verhält es sich mit der Zahl 5579 des Quipu 13. Auch diese kann nach indianischer Zählweise, die Bruchteile des Tages nicht berücksichtigt, als Abstand zweier Neumonde angesehen werden. Zerlegt man sie aber z. B. in  $3306 + 2273$  Tage, so ist jedes dieser Intervalle auch ein Abstand zweier Sonnenfinsternisse.

Es mögen zum Schluß sämtliche wertvolle Zahlen der von NORDENSKIÖLD geprüften Quipus zusammengestellt werden.

#### A. Mondzahlen:

Quipu 5	5196 Tage; Abstand zweier Sonnenfinsternisse.
Quipu 6	10217 " " " "
Quipu 7	11842 " " " Neumonde.
Quipu 9a	2480 " " " "
Quipu 10	3749 " " " "
Quipu 11a	174022 " " " "
wenn zerlegt, Abstand zweier Paare von Sonnenfinsternissen.	
Quipu 11c	12579 Tage; Abstand zweier Neumonde.
Quipu 13	5579 " " " "
wenn zerlegt, Abstand zweier Paare von Sonnenfinsternissen.	
Quipu 14	120 Tage, vier runde Monate zu je 30 Tagen.
Quipu 16b	207 " Abstand zweier Neumonde.

#### B. Jupiter- und Sonnenzahlen.

Der zuletzt genannte Quipu 16 besitzt auch in der Summe aller seiner Tage (395) einen astronomischen Sinn: es ist die Dauer gewisser synodischer Umläufe des Planeten Jupiter. So verfloßen zwischen der Konjunktion mit der Sonne am 23. Oktober 1922 bis zur Konjunktion vom 22. November 1923 gerade 395 Tage.

Hier darf auch der leicht beschädigte Quipu 2 erwähnt werden. Wenn das kurze abgerissene Ende des ersten Fadens keinen Knoten enthielt, wie NORDENSKIÖLD annimmt,

so stellt die in ihm aufgezeichnete Zahl 13505 ganz genau 37 mexikanische Kalenderjahre dar. Da auch die anderen Völker des zentralamerikanischen Kalendergebietes in allen ihren astronomischen Arbeiten nach solchen Jahren von 365 Tagen rechneten, so darf man sie auch für Peru voraussetzen.

### C. Merkurzahlen.

Am interessantesten sind die Angaben der Knotenschnüre über den synodischen Umlauf des Merkur, der im Mittel 115·87 Tage beansprucht. Die einzelnen Werte schwanken aber wegen der großen Exzentrizität der Merkurbahn zwischen 104 und 129 Tagen. Auch der Wert für eine Summe von Umläufen zeigt im allgemeinen solche Schwankungen. Nur dann erhält man sicher einen guten mittleren Wert, wenn die Anzahl der zu beobachtenden Umläufe so gewählt wird, daß die Summe der Tage nahezu ein Vielfaches von 88 ist. Prüfen wir daraufhin die Werte der Knotenschnüre: Quipu 9 *b* enthält 2203 Tage, das ist die Zeit von 19 Umläufen, denn  $19 \times 115\cdot87$  gibt rund 2202 Tage. Es ist aber auch  $88 \times 25 = 2200$ . 19 Umläufe müssen also unter allen Umständen einen guten mittleren Wert liefern, nicht aber 20 oder 18.

Der Quipu 12 umfaßt 18653 Tage. Es ist auch  $115\cdot87 \times 161$  gleich rund 18655, und  $88 \times 212 = 18656$ . Der Fall ist dem vorigen ganz ähnlich. Quipu 15 aber zeigt uns etwas Neues. Er enthält 1275 Tage. Es ist auch  $115\cdot9 \times 11$  nahe gleich 1275. Der Vergleich mit 88 Tagen bietet uns aber eine Überraschung. Wenn wir nämlich die Zahl 1275 verdoppeln, und 2550 prüfen, so ergibt sich nahezu ein Vielfaches von 88; nämlich  $88 \times 29 = 2552$ . Nur 22 synodische Umläufe müssen einen guten Mittelwert liefern, 11 Umläufe können den schlechtesten überhaupt möglichen Wert ergeben. Es scheint also, als ob hier der Zauberer das von einem seiner Kollegen beobachtete Intervall halbierte und so den Schein einer selbständigen Beobachtung zu erwecken suchte.

Wenn man berechnen wollte, welche Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Übereinstimmung auch nur der drei Merkurzahlen mit denen der Quipus zukäme, so ergäbe sich fast Null. Die peruanischen Knotenschnüre aus den alten Grabstätten sind somit mit praktischer Sicherheit als astronomische (und magische) Dokumente anzusehen. Sie geben uns Kunde von einem ausgesprochenen Talent gewisser Zauberer für Himmelsbeobachtungen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.





## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

In seiner Antrittsvorlesung vor der philosophischen Fakultät der Universität Hamburg 1924 untersucht Dr. WALTER SCHEIDT die Stellung der Anthropologie zur Völkerkunde, Geschichte und Urgeschichte (Arch. f. Anthr., N. F., XX [1925], 138—146). Bei der Erwähnung der „vielumstrittenen Kulturkreislehre“ werden FROBENIUS und SPENGLER vorgeführt. [Die eigentliche moderne kulturhistorische Ethnologie und ihre Hauptvertreter bleiben unbeachtet.] Anthropologie, Ethnologie, Geschichte und Urgeschichte werden nach SCHEIDT erst durch gemeinsame Arbeit und wechselseitige Ergänzung eine wirkliche Rassenforschung ermöglichen, deren ideales Ziel darin besteht, „die ganzen Erbanlagekomplexe, welche Gegenstand der Auslese sind und gewesen sind, als solche herauszustellen“ (S. 145).

Unter dem Titel „Naturvölker“ finden wir einen Beitrag von M. SCHMIDL, wo die Verfasserin die Nahrungsfürsorge und Ernährung der Naturvölker behandelt. Wir sehen die Gewinnung, Zubereitung, Verwertung, Aufbewahrung und Konservierung der Nahrungsmittel im Kreise des niederen und höheren Jägartums, des niederen und höheren Ackerbaues und bei den Viehzüchternomaden. Verfasserin folgt vorwiegend den einschlägigen Darlegungen des Werkes „Völker und Kulturen“ I von SCHMIDT-KOPPERS. (Aus dem Ernährungslexikon herausgegeben von PIRQUET und MEYERHOFER, 1925/1926, 760—772.)

Die seit dem Jahre 1919 unterbrochene Veröffentlichung der „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“ fängt wieder an zu erscheinen. Die Leitung liegt in den Händen dreier Geographen, nämlich ALBR. PENCK, HANS MEYER und PAUL STAUDINGER. Jährlich sollen zwei umfangreiche Hefte zum Preise von je 5 Mark erscheinen. Der Inhalt umfaßt vorläufig nur landeskundliche Stoffe, es werden aber auch anthropologische und linguistische einbezogen.

### Europe et Généralités.

Dans sa leçon inaugurale à la faculté de philosophie de l'Université de Hambourg en 1924, M. WALTER SCHEIDT examine les relations entre l'anthropologie, l'histoire et la préhistoire. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 138—146.) En parlant de «la question fort discutée des cycles culturels», l'auteur expose les théories de FROBENIUS et de SPENGLER. [L'ethnologie historico-culturelle de nos jours et ses principaux représentants ne sont pas mentionnés.] D'après M. SCHEIDT, ce n'est que par le travail en commun et en se complétant mutuellement que l'anthropologie, l'ethnologie, l'histoire et la préhistoire rendront possible la véritable étude des races, dont le but idéal consiste «à faire ressortir tous les ensembles de dispositions héréditaires faisant ou ayant fait l'objet de la sélection» (p. 145).

Un travail de M<sup>lle</sup> M. SCHMIDL intitulé «Peuples primitifs» contient une contribution à la question de l'alimentation des peuples non-civilisés. Nous assistons à la production des aliments et à leur préparation, nous apprenons comment ils sont utilisés, gardé et conservés chez les peuplades adonnées à la chasse simple et perfectionnée, à l'agriculture ordinaire et supérieure, et chez les nomades éleveurs de bestiaux. L'auteur s'en tient surtout aux données de l'ouvrage «Völker und Kulturen» de SCHMIDT-KOPPERS qui s'y rapportent. (Tiré-à-part du Lexique de l'alimentation publié par MM. PIRQUET et MEYERHOFER, 1925/1926, 760—772.)

Les «Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten», dont la publication était interrompue depuis 1919, recommencent à paraître. La direction en est confiée à trois géographes, MM. ALBR. PENCK, HANS MEYER et PAUL STAUDINGER. On publiera annuellement deux forts cahiers au prix de 5 marcs le cahier. Pour le moment, la revue ne contient que de la géographie, mais on accepte tout aussi bien des articles sur l'anthropologie et la linguistique.

Drei spanische Forscher, ARANZADI, BAARNDIARAN und EGUREN haben in der Provinz Biscaya (Basondo) in abgelegenen Teilen einer der dortigen Höhlen viele Tierzeichnungen des Magdalénien-Menschen gefunden. Einzelne unvollendete Bilder werden dem Aurignacien zugeschrieben. Die schwere Zugänglichkeit der tiefen und von einem Bache durchströmten Höhle spricht auch hier wieder für die Annahme, daß die Bilder zu magischen Zwecken von den Zauberern gezeichnet wurden. (Exploraciones de la Caverna de Santimamiñe, Bilbao 1925.)

H. KUNKE zeigt in einem Aufsatz der Zeitschrift „Die Sterne“ (1925, 267—275), wie der Hase und das Kaninchen in der Alten wie in der Neuen Welt vielfach als Symbol des Mondes angesehen werden. Zahlreiche Mythen beschäftigen sich mit den Schicksalen und Taten des Hasen, die auf die Veränderungen des Mondes hinzuweisen scheinen.

E. BENINGER deutet die in Borkendorf (Westpreußen) gefundene große Bronzescheibe aus dem Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. als einfachste symbolische Darstellung des nordgermanischen Weltbildes. „Die Scheibe bildet eine verblüffende Parallele zur alten Einteilung von Island, das in drei Viertel zu je neun und in ein viertes Viertel zu vier Tempelbereichen zerfällt.“ (Mitt. d. Anthr. Ges. zu Wien, LVI [1926], 115—120.)

Den Einfluß der Umwelt auf die Persönlichkeit des primitiven Menschen und dessen psychische Einstellung auf die Außenwelt macht A. W. NIEUWENHUIS zum Gegenstand seiner Untersuchung: Der primitive Mensch und seine Umwelt. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, I [1925], 389—400, II [1926], 19—35.) Den Weg über die Äußerungen dieser Einstellung rückschreitend, gelangt der Verfasser zu den psychischen Eigenschaften der „Primitiven“. Er berücksichtigt dabei gewollt fast nur die Malayen des Indischen Archipels, näherhin die Dajak von Mittel-Borneo und die Toradja von Mittel-Celebes.

CH. CHARPENTIER beleuchtet kritisch die verschiedenen Theorien über die Urheimat der Indogermanen. Durch eine eingehende Vergleichung der Wortbedeutungen des gemeinsamen indogermanischen Sprachgutes findet er die Heimat der Indogermanen in den östlichen Gebieten am Kaspischen Meer. (Bull. of the

Trois savants espagnols, MM. ARANZADI, BAARNDIARAN et EGUREN ont découvert dans des parties écartées d'une des grottes de la province de Biscaye (Basondo) de nombreux dessins d'animaux dus à l'homme magdalénien. Quelques dessins inachevés sont attribués à l'homme aurignacien. Comme la grotte profonde et traversée par un ruisseau n'est que difficilement accessible, on peut en conclure ici comme ailleurs que ces dessins ont été exécutés par des sorciers en vue d'obtenir des effets magiques. (Exploraciones de la Caverna de Santimamiñe-Bilbao 1925.)

M. H. KUNKE démontre dans un travail publié par la revue «Die Sterne» (1925, 267—275) que le lièvre et le lapin ont souvent été regardés comme symboles de la lune chez les anciens comme chez les modernes. De nombreux mythes s'occupent du lièvre et de ses fortunes et exploits qui semblent se rapporter aux phases de la lune.

M. E. BENINGER regarde le grand disque en bronze trouvé à Borkendorf (Prusse occidentale) et datant du commencement du premier millénaire av. J.-Chr. comme la représentation symbolique la plus simple de l'image qu'on se faisait du monde dans la Germanie du Nord. «Ce disque forme un parallèle saisissant avec l'ancienne division de l'Islande en trois quart à neuf et en un dernier quart à quatre régions ressortissant chacune à un temple.» (Mitt. d. Anthr. Ges. zu Wien, LVI [1926], 115—120.)

C'est l'influence du milieu sur la personnalité de l'homme primitif et sur ses rapports psychiques avec le monde extérieur que M. A. W. NIEUWENHUIS étudie dans son travail Der primitive Mensch und seine Umwelt. (Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie, I [1925], 389—400; II [1926], 19—35.) En remontant le chemin à travers les manifestations de ces rapports, l'auteur en arrive à définir les qualités psychiques des primitifs. Il n'y envisage à dessein que les Malais de l'Archipel Indien, et plus exactement les Dajaks du centre de Bornéo et les Toradjas du centre de l'île de Célèbes.

M. CH. CHARPENTIER soumet à un examen critique les différentes théories concernant la patrie primitive des Indo-Européens. Une comparaison minutieuse de la signification des termes communs aux langues indo-européennes l'amène à trouver cette patrie dans les contrées situées à l'Est de la Mer Caspienne.

School of Orient. Stud., London Inst. IV [1926], 147—170.)

Nach einer historischen und kritischen Würdigung alter und neuer Forschungsmethoden der Ethnographen entwickelt A. MÉTRAUX die riesigen Schwierigkeiten, die den freien Weg zur eigentlichen Mentalität der Eingeborenen verrammeln. Nur durch ständige Vergleichung und gegenseitige Kontrolle und Berichtigung der verschiedenen Forschungsergebnisse sei endlich ein gesichertes Resultat zu erwarten. Aufgabe der Ethnographen sei es vorderhand, in kritischer Form die geschauten Tatsachen ohne Ordnung und Eingliederung den Wissenschaftlern zu übermitteln. Nach den Tatsachen mußten sich dann die „Theorien“ richten, nicht aber umgekehrt. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 266—290.)

Über das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen veröffentlicht W. SCHMIDT eine Studie in der Zeitschr. f. Ethnol. (LVII [1925], 63—76). Verfasser glaubt nicht nur beweisen zu können, daß die Pygmäen die primitivsten Formen von Pfeil und Bogen haben, sondern auch, daß diese die relativ ältesten sind und nicht etwa von den entsprechenden Formen in jüngeren Kulturkreisen (freimutterrechtliche Kultur, Hirtennomaden-Kultur) abzuleiten sind. Der Beweis für diese These wird nicht nur ethnologisch, sondern auch vom Standpunkt der Prähistorik aus geführt.

L. LÉVY-BRUHL berichtet von der Neugründung eines ethnologischen Instituts an der Universität Paris und weist dessen Existenzberechtigung besonders aus kolonialen Gründen für Frankreich nach. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 233—236.)

E. B. ALLO faßt seine Studie über die heilenden und rettenden Gottheiten des römisch-griechischen Heidentums wie folgt zusammen: „Der Rettergott (σωτήρ) des höheren Altertums verschaffte nur ein irdisches Heil, vor allem die Gesundheit. Zur Zeit des Synkretismus glaubten die Massen wohl an eine glückliche Unsterblichkeit, aber sie erhofften sie selten von der Hilfe eines bestimmten Rettergottes . . . Die leidenden und verherrlichten Götter, gewöhnlich Gottheiten niederen Ranges, konnten den Mysterien als Vorbild dienen, aber soweit wir wissen, war ihr Leiden nicht Ursache des Heiles.“ (Rev. des sciences phil. et théol., XV [1926], 5—34.)

Über das Thema Der Glauben an ein höchstes Wesen bei den Naturvölkern schreibt K. TH. PREUSS (Zeitwende, II, 1926,

(Bull. of the School of Orient. Stud., London Inst. IV [1926], 147—170.)

Après une appréciation historique et critique des méthodes de travail anciennes et récentes chez les ethnographes, M. A. MÉTRAUX expose les énormes difficultés qui barrent le chemin à prendre pour explorer la mentalité des indigènes. Ce n'est que par la comparaison continuelle et le contrôle et le redressement mutuel des résultats des investigations de toutes sortes qu'on peut enfin espérer quelque chose définitif. En attendant, la tâche de l'ethnographe serait de transmettre aux hommes de science les faits dûment constatés sans vouloir les mettre en ordre ou les classer. Les théories devraient être établies d'après les faits, non pas les faits d'après les théories. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 266—290.)

Une étude du P. W. SCHMIDT dans la Zeitschr. f. Ethnol. (LVII [1925], 63—76) s'occupe de l'âge ethnologique de la flèche et de l'arc. L'auteur croit pouvoir prouver non seulement que les Pygmées possèdent les formes les plus primitives de flèches et d'arcs, mais aussi que celles-ci sont relativement les plus anciennes et ne peuvent pas remonter par exemple à des formes correspondantes dans des cycles culturels plus récents (matriarcat libre, peuples bergers nomades). Cette thèse est prouvée non seulement par des arguments ethnologiques, mais aussi du point de vue de la préhistoire.

M. L. LÉVY-BRUHL nous informe de la création d'un institut ethnologique auprès de l'Université de Paris et en démontre le bien-fondé pour la France, surtout pour des motifs coloniaux. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 233—236.)

E. B. ALLO s'étend sur les Dieux sauveurs du paganisme gréco-romain et résumé ainsi: «Les dieux-sauveurs (σωτήρ), ainsi nommés, du paganisme ancien, n'octroyaient qu'un salut terrestre, principalement la santé. A l'époque du syncrétisme, les masses croyaient bien à l'immortalité heureuse, mais l'attendaient rarement de la protection d'un «dieu sauveur» particulier . . . Les dieux souffrants et glorifiés, généralement des figures secondaires, pouvaient servir de modèles aux mystes, mais jamais, à notre connaissance, ce n'était leur passion qui était la cause du salut.» (Rev. des sciences phil. et théol. XV [1926], 5—34.)

Voici ce qu'écrit M. K. TH. PREUSS sur La croyance à l'Être-suprême chez les primitifs (Zeitwende, II, 1926, 398—415): „Ce

398—415): „In dem Glauben an eine höchste Gottheit enthüllt sich erst das Ganze gegenüber dem einzelnen, das sich immer zuerst und bisher allein dem Beobachter aufdrängte. Das ist auch der Grund, weshalb er von den Forschern möglichst lange unbeachtet geblieben ist, obwohl sein Entdecker A. LANG schon vor 25 Jahren mit großer Beharrlichkeit darauf hingewiesen hat. Dieser Glaube ist also für uns ebenso alt wie der sogenannte Präanimismus oder die Machttheorie, aber er ließ sich so wenig mit dem bisher bekannten in Einklang bringen, daß er zur Zeit, als die Machttheorie blühte, stets als christliche Beeinflussung beiseite geschoben wurde. Was sollte man auch mit einem solchen Glauben anfangen, der sich in den herrschenden Entwicklungsgedanken nicht einfügen wollte?“ (S. 408 f.) „Daher (auf Grund der Erfahrungen bei zwei südamerikanischen Stämmen in Kolumbien) setzt mich jetzt, wo ich die Religion der Naturvölker überhaupt, befruchtet von meinen dortigen Erlebnissen, etwas anders ansehe, ‚die höchste Gottheit‘ nicht mehr in Erstaunen als die Religion der Naturvölker überhaupt“ (S. 409).

Der Vortrag *Zusammenhänge von Volkstums- und Religionsgeschichte im alten Vorderasien* von MAX SEMPER versucht die Grundsätze und Ergebnisse der neueren Biologie auf Religionsgeschichte in Anwendung zu bringen; anderseits stehen diese religionsgeschichtlichen Betrachtungen im Dienst seiner auf dem Felde der Biologie gewachsenen Theorie. Der Verfasser beschränkt sich hier in diesen Ausführungen fast ganz auf das Tatsächliche. Zunächst erkennt er auf Grund möglicher Konfrontierung rassenbiologischer Merkmale auf alten vorderasiatischen Plastiken und Bildwerken als Grundschrift die Ursyrer, Urägypter und Urkleinasiaten, als fremdstämmige Oberschicht die Indogermanen, Kaukasier, Semiten und Meditteranier (Libyer). SEMPER glaubt, daß gewisse geistige Merkmale rassisch gebunden sind und sich darum in der Religionsgeschichte widerspiegeln müssen. Darum versucht er dann in einigen eklatanten Beispielen die Summanden der geistig-religiösen „Kreuzungen“, deren Krisen und Erfolge aufzudecken. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 286—314.)

A. EVANS kann an der Hand instruktiven Belegmaterials Beziehungen zwischen dem

n'est que dans la croyance à l'Etre suprême que se manifeste le fond de l'idée religieuse vis-à-vis des questions de détail, qui jusqu'ici se sont toujours imposées à l'observateur seules et en premier lieu. C'est la raison pour laquelle cette croyance est restée si longtemps inaperçue des savants, bien qu'A. LANG, qui l'a découverte, l'ait déjà signalée avec persistance il y a 25 ans. La croyance à l'Etre suprême est donc pour nous aussi ancienne que ce qu'on appelle le préanimisme ou la théorie de la puissance, mais comme elle s'accordait si peu avec ce qu'on savait jusqu'ici, on se contenta, à l'époque où la théorie de la puissance dominait, de l'écarter comme produit de l'influence chrétienne. En effet, que faire d'une pareille croyance qu'on ne pouvait expliquer par le principe de l'évolution qui alors régnait en maître? (p. 408 ss.) «Comme donc (c'est-à-dire à la suite des expériences faites chez deux tribus de l'Amérique du Sud, en Colombie) je me suis fait une idée un peu différente de la religion des primitifs, l'Etre suprême ne me cause pas plus d'étonnement que la religion des primitifs elle-même» (p. 409).

Dans sa conférence sur les *Rapports entre l'histoire des races et l'histoire des religions dans l'antique Ouest de l'Asie*, M. MAX SEMPER essaie d'appliquer les principes et les résultats de la biologie moderne à l'histoire religieuse. D'ailleurs ces considérations historico-religieuses sont mises au service de sa théorie issue des principes de la biologie. Les développements de l'auteur sont presque exclusivement basés sur les faits. A la suite d'une confrontation aussi minutieuse que possible des caractères biologiques des races sur des ouvrages plastiques et peints de l'antique Ouest de l'Asie, il est d'avis que les habitants primitifs de la Syrie, des îles de la Mer Egée et de l'Asie Mineure forment la couche inférieure, tandis que les Indo-Européens, les Caucasiens, les Sémites et les Méditerranéens (Libyens, formeraient, la couche supérieure composée de races étrangères. M. SEMPER pense que certains caractères intellectuels sont inhérents à la race et doivent par conséquent se refléter dans l'histoire religieuse. C'est dans cet ordre d'idées qu'il essaie de découvrir à l'aide de quelques exemples marquants les produits de ces «croisements intellectuels et religieux», leurs crises et leurs résultats. (Zeitschrift f. Ethnol. 1925, 286—314.)

A l'aide de pièces justificatives très intéressantes, M. A. EVANS est parvenu à établir



alten Ägypten und Libyen einerseits und der minoischen Kultur in der Ägäis (Kreta) andererseits nachweisen. Die Beispiele liefern die Darstellungen von Schifffahrzeugen, bestimmte Schüsseln als Produkte der Steinkunst, andere Gefäße als Erzeugnisse der Töpferei, Steinidole, Haartrachten, die Penisttasche als Kleidungsstück, Pfeil und Bogen, Schildformen usw. Die Übereinstimmungen in der Form sind im einzelnen so groß, daß an einer Kulturverwandtschaft nicht gezweifelt werden kann. (The early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete. Journ. of Anthr. Inst., LV, 1925, 199—228.)

### Asien.

Eine interessante Beschreibung des A-Khas-Volkes im nördlichen Laos gibt H. ROUX. Die Leute sind trotz ihres Ackerbaues nicht ganz sesshaft; alle drei bis vier Jahre schlagen sie ihre Hütten an einer anderen Stelle auf, meistens an Berghängen in 1000 bis 1400 m Höhe. Ihr häufigstes Opfer bringen sie den Ahnen vor dem gefällig geflochtenen Ahnenkorb. Dabei werden die Vorfahren nicht um irgendwelche Gaben gebeten, sie sollen nur besänftigt werden, damit sie keinen Schaden stiften. Außer den Ahnen fürchten und verehren sie viele gute und boshafte Geister. Sie nehmen gewöhnlich drei Seelen im Körper an, bisweilen auch sieben oder zehn. Eine von ihnen verläßt beim Schlafen den Körper. Nach dem Tode zieht die Hauptseele in ein Tier oder in einen Neugeborenen. Die Raubehe ist häufig, die Braut ist aber, trotz ihres Widerstandes, meistens mit dem Raube einverstanden. Die Eltern nehmen den Widerstand oft ernster. Beim Tode werden Büffelopfer gebracht. Das Hauptfest ist die Erntefeier; gleich nach Beendigung der Ernte beginnt das neue Jahr. (Bull. de l'Ecole franç. de l'Extr. Orient, XXIV [1924], 373—500).

Einige ethnographisch wichtige Kapitel über Persien übersetzt ARNOLD T. WILSON aus einem 1681 französisch erschienenen Reisewerke eines unbekannten Jesuiten-Missionars, den er mit P. ALEXANDRE DE RHODES identifizieren zu können glaubt. (Bull. of the School of Orient. Stud. London Inst., IV [1926], 47—57).

P. ALEXIS MALLON, S. J., veröffentlicht unter der Überschrift Quelques stations préhis-

des relations entre l'ancienne Egypte et Libye d'une part et la civilisation minoïque dans la Mer Egée (île de Crète) d'autre part. Les exemples en sont fournis par des reproductions de bateaux, par certaines clefs, produits de l'art de tailler les pierres, par des poteries, des idoles en pierre, des coiffures, par la poche à pénis servant de vêtement, l'arc et le javelot, les formes du bouclier etc. Les concordances dans la forme sont telles qu'on ne saurait douter de la parenté culturelle. (The early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete, Journ. of Anthr. Inst., LV, 1925, 199—228.)

### Asie.

Une description intéressante de la peuplade des A-Khas dans le Nord du Laos nous est fournie par M. H. Roux. Quoiqu'adonnés à l'agriculture, les habitants ne sont pas entièrement sédentaires, puisque tous les trois ou quatre ans ils établissent leurs tentes ailleurs, généralement sur les pentes des montagnes à 1000 à 1400 m d'altitude. C'est aux ancêtres qu'ils sacrifient le plus souvent, devant la corbeille joliment tressée et dédiée aux ancêtres. On ne leur demande pas des dons quelconques, mais on cherche à les apaiser, afin qu'ils ne se montrent pas nuisibles. En dehors des ancêtres, les indigènes craignent et vénèrent de nombreux esprits, bons ou méchants. Ils admettent généralement trois âmes dans le corps, quelques-uns sept ou dix. Une entre elles quitte le corps au moment du sommeil. Après la mort, l'âme principale s'installe dans une bête ou dans un nouveau-né. Le mariage par enlèvement est fréquent, mais la jeune fille est ordinairement d'accord malgré son opposition. La résistance des parents est souvent plus sérieuse. Aux funérailles on offre des sacrifices de buffles. La principale fête de l'année est la fête de la récolte, suivie immédiatement du nouvel an. (Bull. de l'Ecole franç. de l'Extr.-Orient, XXIV [1924], 373—500.)

Quelques chapitres sur la Perse, intéressants au point de vue ethnographiques, viennent d'être traduits par M. ARNOLD T. WILSON, qui les a extraits d'une relation de voyage de 1681 en français par un missionnaire jésuite inconnu que l'auteur croit pouvoir identifier avec le P. ALEXANDRE DE RHODES. (Bull. of the School of Orient. Stud. London Inst., IV [1926], 47—57.)

Le P. ALEXIS MALLON, S. J., publie un article intitulé Quelques stations préhisto-

toriques de Palestine eine bedeutende Sammlung prähistorischer Steinfunde aus zum Teil vom Verfasser 1921 und 1922 neuentdeckten Fundstellen in Palästina. (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 1925, t. X, fasc. 6, Separatum, 34 SS.) Acht gut gelungene Lichtbildtafeln mit den gefundenen Objekten sind beigelegt. Die hauptsächlichsten Fundstellen waren: Jerusalem, Ramalla, Naplouse, Nazareth, Souqba, Tantour, Etam, Ramleh, Jaffa, Sahl-ed-drā'a (am Toten Meer) u. a. m. Die chronologische Fixierung der Funde stellt der Autor, gemäß dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse, als eine provisorische hin: 1. Paläolithikum I; Paläolithikum II (sans coups de poings); 3. Mésolithikum (oder Protoneolithikum); 4. Neolithikum; 5. Énéolithikum (Paléolithique, Mésolithique, Néolithique, Énéolithique).

Das Urbild der babylonischen Tempeltürme findet Dr. HEINRICH HEIN bei den Holzfestungen der Sumerer, von denen die Semiten im Zweistromland die so gebauten Tempeltürme übernahmen unter Beibehaltung der alten Form und Umwandlung des Materials von Holz in Stein. Dadurch meint HEIN in der Frage nach der Urheimat der Sumerer in der pontisch-armenischen Gegend wenigstens einen Anlaß zu weiteren Forschungen gegeben zu haben. (Arch. f. Anthropol., N. F. XX [1925], 147—153.)

Über den Schamanismus bei den Eingebornen Sibiriens veröffentlicht J. M. CASANOWICZ eine Studie. Bei den sibirischen Völkern spielt der Schamanismus immer noch eine große Rolle, wenn auch sein Einfluß gegen früher stark zurückgegangen ist. Von Haus aus nicht eine Religion, sondern verbunden mit Polytheismus, hat er sich auch behauptet und forterhalten bei Überlagerung durch Lamaismus, Mohammedanismus und selbst Christentum. Ja sogar eingewanderte Europäer hat er in seinen Bann gezogen. Aus allem läßt sich ersehen, wie tief er mit dem Leben jener Völker verwachsen ist. (Shamanism of the Natives of Siberia, Smithsonian Report for 1924, 415—434, with two plates.)

PAUL PELLIOU, der seine Zuständigkeit und Autorität in Mongolien bisher nur passim in zahlreichen sino- und tibetologischen Arbeiten meist archäologischen Charakters bekundet hat, veröffentlicht (Journal Asiatique, t. CCVI [1925], Nr. 2, 193—263) eine umfangreiche Spezialabhandlung aus dem Gebiet der altmongolischen Phonetik unter dem Titel Les mots à h-initiale, aujourd'hui amuie, dans le mongol

riques de Palestine et contenant une étude sur une collection importante de pierres préhistoriques provenant de gisements découverts en partie par l'auteur en Palestine pendant les années 1921 et 1922. (Mélanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth 1925, t. X, fasc. 6, tiré-à-part de 34 pp.) Huit planches de photographies bien réussies nous montrent les objets découverts. Les principaux endroits, où des fouilles ont été pratiquées sont les suivants: Jérusalem, Ramalla, Naplouse, Nazareth, Souqba, Tantour, Etam, Ramleh, Jaffa, Sahl-ed-drā'a (sur le mer-morte) etc. Vu l'état actuel de nos connaissances, l'auteur ne fixe que provisoirement l'âge de ces pierres: 1° le paléolithique I; 2° le paléolithique II (sans coups de poing); 3° le mésolithique (ou protoneolithique); 4° le néolithique; 5° l'énéolithique.

Le prototype des tous de temples chez les Babyloniens se trouve d'après M. HEINRICH HEIN dans les forteresses en bois des Sumériens. C'est d'eux que les Sémites de Mésopotamie reçurent leurs tours caractéristiques, en maintenant l'ancienne forme et en y remplaçant le bois par la pierre. Par cette constatation, M. HEIN espère au moins avoir provoqué de nouvelles recherches sur le domicile primitif des Sumériens dans les contrées du Pont et de l'Arménie. (Arch. f. Anthropol., N. F. XX [1925], 147—153.)

Une étude de M. J. M. CASANOWICZ s'occupe du chamanisme chez les indigènes de la Sibérie. Le chamanisme continue à y jouer un grand rôle, bien qu'il ait beaucoup perdu de son influence. Sans être originairement une religion, encore que mêlé de polythéisme, le chamanisme s'est maintenu et conservé malgré des couches superposées de lamaïsme, mahométisme et même de christianisme. Il est parvenu à fasciner mêmes des Européens. Il en résulte qu'il doit être profondément ancré dans la vie de ces peuples. (Shamanism of the Natives of Siberia, Smithsonian Report for 1924, 415—434, with two plates.)

M. PAUL PELLIOU, qui jusqu'ici n'a prouvé sa compétence et son autorité en Mongolien qu'à l'occasion de nombreux articles sinologiques et tibétologiques d'un caractère archéologique pour la plupart, vient de publier une longue étude spéciale tirée du domaine de la phonétique du vieux mongol et intitulée: Les Mots à h-initiale, aujourd'hui amuie, dans le Mongol des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. (Journal

des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Nach einer kurzen Charakteristik der bisherigen Anschauungen (RAMSTEDT, SCHMIDT, SHIROKOGOROFF) über die Stellung des Mongolischen zu den ural-altaischen Sprachen im allgemeinen und im besonderen über das in Rede stehende phonetische Phänomen nach der Auffassung RAMSTEDT's, schließt PELLIOT sich im großen Ganzen diesem Forscher an, indem er einmal — im Gegensatz zu ihm — an Stelle von RAMSTEDT's „ancien labiale sourde initiale“ sein *h* setzt und dann die Gleichung aufstellt: initiales *f* im Manju = initialem *p* im Goldischen und Olča = initialem *h* oder Fehlen dieses Eingangslautes in den anderen tungusischen Dialekten = Fehlen des Initials im Mongolischen. Das gilt für die heutigen Verhältnisse. Zweck der Abhandlung ist es nun, nachzuweisen, daß den Initialen *f*, *p*, *h* in den genannten Sprachen im Mongolischen der in Rede stehenden Periode ein *h* entsprochen habe, das dann allmählich verschwunden ist. Daß die in Rede stehende Initiale *h* in der Tat bei allen von PELLIOT behandelten Wörtern in der Aussprache der damaligen Zeit vorhanden war, geht neben anderen Beweisen, die der Verfasser im einzelnen durchführt, zur Evidenz auch daraus hervor, daß die Angaben der einzelnen, von einander doch völlig unabhängigen Beobachter nach dieser Richtung in jedem Falle übereinstimmen, abgesehen von sechzehn Wörtern, die im arabisch-mongolischen Vokabular von MELIORANSKI zwar das Eingangs-*h* aufweisen, bisher aber in der chinesischen Transkription noch nicht eruiert sind. Der Verfasser beschränkt sich darauf, 96 jeweilig mit den peinlichsten Angaben über ihre Herkunft und mit den in Frage kommenden Äquivalenten versehene Wörter aufzuzählen, bezeichnet aber diese an und für sich schon recht ansehnliche Liste nur als eine „provisorische“. Nach einer nochmaligen kurzen Einschätzung seiner Quellen mit Beziehung auf die heutigen Dialekte gibt er der Hoffnung Ausdruck, daß gerade eine weitere Erforschung des lebendigen Sprachgutes wichtige Stützen für die These seines Themas bieten werde und verspricht sich in dieser Hinsicht besonders von der Untersuchung der verhältnismäßig wenig von außen beeinflussten und darum archaischen Dialekte der *Šironyol* und *Šera Yögur* in Kansu eine reiche Ausbeute, über welche, wenn ich nicht irre, eine Arbeit aus der Feder des besonders auf dem Gebiete der mongolischen Phonetik verdienten Scheutvelder Missionars P. MOSTAERT in unserer Zeitschrift zu erwarten steht.

Asiatique, t. CCVI [1925], no. 2, 199–263). L'auteur commence par caractériser brièvement les théories actuelles sur les rapports du mongol avec les langues ural-altaiques en général (RAMSTEDT, SCHMIDT, SHIROKOGOROFF) et en particulier la théorie de RAMSTEDT sur le phénomène phonétique en question. C'est à ce savant qu'il se rallie d'une manière générale, en remplaçant toutefois l'«ancienne labiale sourde initiale» de RAMSTEDT par son *h*, et il établit l'équation que voici: *f* initial en Manju = *p* initial en Goldique et en Olča = *h* initiale ou absence de ce phonème dans les autres dialectes tungouses = absence de l'initiale dans le Mongol. Voilà l'état de choses actuel. Or, le but de cette étude est de prouver que les initiales *f*, *p*, *h* dans les langues citées ont pour correspondant dans le mongol de l'époque en question une *h* qui a disparu peu à peu. Que cette initiale *h* ait effectivement existé dans la prononciation de l'époque au commencement de tous les mots examinés par M. PELLIOT, c'est ce qui ressort non seulement des preuves que l'auteur expose en détail, mais encore et jusqu'à l'évidence du fait que les indications des différents observateurs tout-à-fait indépendants les uns des autres s'accordent à ce point de vue pour tous les mots, excepté pour seize, pourvus de l'*h* initiale dans le vocabulaire arabe-mongol de MELIORANSKI, mais qu'on n'a pu découvrir jusqu'ici dans la transcription chinoise. M. PELLIOT se contente d'énumérer 96 mots, en y ajoutant les indications les plus scrupuleuses sur leur origine ainsi que les équivalents qu'on pourrait trouver et en désignant comme provisoire cette liste pourtant déjà si abondante. Après avoir de nouveau et brièvement apprécié ses sources par rapport aux dialectes actuels, l'auteur exprime son espoir que l'étude plus approfondie du langage actuel lui fournira des points d'appui importants pour sa thèse. C'est surtout de l'examen des dialectes des *Šironyol* et des *Šera Yögur* dans le Kansu, dialectes relativement peu influencés du dehors et par conséquent archaïques, qu'il espère un riche butin. Sur ces dialectes précisément notre revue doit, si je ne me trompe, publier un travail dû à la plume du P. MOSTAERT, missionnaire de Scheutveld et très versé dans le domaine de la phonétique mongole.



I. NIPPGEN veröffentlicht eine Studie über die Wassergottheiten der Finno-Ugrier mit folgendem Resultate: „Es ist leicht verständlich, daß die Gewässer vergöttlicht wurden, daß sie auch Veranlassung gaben zur Aufstellung von Geistern, die darin wohnten, oder nur eine Personifikation derselben waren. Bei den Wogulen und den Ostiaken spielt ja der Fischfang die erste Rolle. Das Wasser selbst aber ist ihnen weniger von Bedeutung, ausgenommen die Zeiten großer Trockenheit und ähnlicher Naturereignisse, wobei schwere Störungen des Fischbestandes in den Flüssen und Seen eintreten. Diese gefährdeten ja die auf dem Fischfang beruhende Ernährung. Bei den Ackerbauern und den Hirten war das Wasser an sich von viel größerer Bedeutung. (Revue d'Ethnogr. et des trad. pop. VI [1925], 207—216).

In den „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ (XXVIII, 1925, Abt. Ostasiatische Studien) bringt HAENISCH S. 170—185 Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache und betritt damit ein Gebiet, das in deutschsprachlicher Bearbeitung, abgesehen von den Veröffentlichungen GRUBE's und des Finnen RAMSTEDT, bei uns ganz brach gelegen. Wie anders sieht es doch nach dieser Richtung in Rußland aus: „Im Asiatischen Museum (zu Leningrad) wird ein ungeheures handschriftliches Material aufbewahrt, das zu einem bedeutenden Teil völlig druckreif ist, „Proben der Volksliteratur mongolischer Stämme“, schreibt VLADIMIROV in den „Denkschriften des Orientalischen Kollegiums am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften“, 1925, S. 307. HAENISCH veranlaßte einen als Teilnehmer der im Winter 1924/1925 aus Urga gekommenen Sondergesandtschaft in Berlin weilenden jungen Mongolen aus dem *Seien Xān*-Gebiet (also *Xalxa*), ihm einige Erzählungen vorzutragen, die zunächst — und darin besteht hauptsächlich der Wert dieser Arbeit für die Klarstellung des Verhältnisses zwischen Schriftmongolisch und Umgangssprache — in literaler Fixierung des ersteren und dann phonetisch in bezug auf die letztere wiedergegeben werden. Vorangeschickt sind einige Beispiele zur Laut- und Formenlehre nebst den Zahlwörtern, sowie Einzelwörter und recht instruktive, praktisch verwendbare kurze Sätze, und zwar, wie bei den Erzählungen selbst, unter durchgängiger Gegenüberstellung von Schriftsprache und dem

I. NIPPGEN traite des divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens et parvient aux résultats suivants: «On conçoit aisément que les eaux aient été en quelque sorte divinisées qu'elles aient donné naissance à la conception d'esprits qui, soit y résideraient, soit en seraient la personnification, chez des peuples où la pêche joue un rôle de première importance dans l'économie sociale. C'est le cas pour les Vogoules et les Ostiaques. Néanmoins et sauf les cas de sécheresse extrême, ou d'autres accidents naturels analogues, susceptibles d'amener des perturbations graves dans la faune des rivières et des lacs, et, partant, de réduire plus ou moins gravement les ressources ichtyologiques qui constituent une base de premier ordre dans l'alimentation de peuples pêcheurs, l'eau, prise par elle-même, ne joue pas un rôle aussi important que chez les peuples agriculteurs ou pasteurs.» (Revue d'Ethnogr. et des trad. pop. VI [1925], 207—216.)

Dans les „Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen“ (XXVIII, 1925, Abt. Ostasiatische Studien), M. HAENISCH publie aux p. 170—185 une étude sur la langue écrite et parlée de la Mongolie. Il s'agit d'un domaine qui n'a pas encore été cultivé jusqu'ici en langue allemande, si l'on fait abstraction des publications de GRUBE et du Finnois RAMSTEDT. Quelle différence d'avec la Russie! «Au Musée Asiatique (à Leningrad) on conserve d'énormes matériaux de manuscrits — en grande partie bons à tirer — offrant des spécimens de la littérature populaire de tribus mongoles»; c'est ainsi que s'exprime M. VLADIMIROV dans les „Denkschriften des Orientalischen Kollegiums am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften“ 1925, p. 307. A l'occasion du séjour à Berlin de la légation spéciale d'Urga en hiver 1924/1925, M. HAENISCH engagea un des membres de cette légation, un jeune Mongolien du territoire de *Seien Xān* (donc *Xalxa*), à lui débiter quelques contes. Ces contes, l'auteur les reproduit ici en fixant d'abord par lettres la langue écrite et après phonétiquement la langue parlée, et c'est ce qui fait la valeur de cette étude au point de vue des rapports entre les deux langues. Pour faciliter l'intelligence des textes, on les a fait précéder de quelques exemples se rapportant à la morphologie et à la syntaxe, des numéraux, de quelques mots détachés et de quelques phrases courtes, instructives et pratiques, en mettant partout en regard, comme pour les contes eux-mêmes, la langue écrite et le dia-



erwähnten *Xalxa*-Dialekt. Den nach unserem Empfinden recht pointlosen Erzählungen, welchen eine deutsche Übersetzung folgt, geht ein „Kurzer Lebenslauf des Gewährsmannes“ gleichfalls in seiner Muttersprache und der mundartlichen Parallele nebst Übersetzung voraus. Fünf Tafeln bringen die zusammenhängenden Texte in Originalschrift, deren individueller Ductus dem Anfänger ohne die Umschriftung allerdings erhebliche Schwierigkeiten bei der Entzifferung bieten dürfte. Ein Vokabular wird durch die leichte Orientierungsmöglichkeit zwischen den kurzen Perioden der Vorlagen und ihrer Übersetzung erübrigt. Recht wertvoll sind die in den Noten wiedergegebenen chinesischen Äquivalente zu einigen mongolischen Ausdrücken sowie die Rekonstruktion bzw. Konfrontierung mehrerer mongolischer Transkriptionen mit ihrem Urbild in chinesischen Ideogrammen. Nicht unerwähnt sei gelassen, daß für das Studium der hier gegebenen Proben die Kenntnis der Grammatik des Schriftmongolischen vorausgesetzt werden muß. Von der Erzählung Nr. 1 und den Zahlwörtern sind übrigens Grammophonplatten hergestellt worden, welche die Lautabteilung der preußischen Staatsbibliothek bewahrt.

Über Pfeil und Bogen der Semang auf Malakka schreibt P. SCHEBESTA (Man, XXVI, [1926], 54). Er beobachtete, wie die Semang einen Reflexbogen herstellen: Der Bogenstab wird entgegen seiner natürlichen Krümmung gespannt. SCHEBESTA weist auf den ähnlichen, halbreflexen Bogen der Andamanesen-Pygmäen hin. Bei den Semang kommt folgende Pfeilbefiederung vor. Die Feder wird zugeschnitten und dann im entgegengesetzten Sinne der Flugrichtung des Pfeiles befestigt. Die Leute erklärten, daß so ein gewisses Geräusch beim Fluge des Pfeiles erzeugt werde. Das Tier, z. B. ein Wildschwein, hört das Geräusch, stutzt und bleibt still stehen, so daß es auf diese Weise leichter getroffen wird.

Vorwiegend auf Grund russischer Quellen berichtet H. FINDEISEN in einem Vortrag über die religiösen Gebräuche bei den Sarten, Beltirs und Jakuten (Zeitschrift f. Ethnol. 1925, 257—271), Näheres über die Stellung und Bedeutung, Praxis und Ritual der Schamanen bei diesen Völkern. FINDEISEN macht darauf aufmerksam, daß der Begriff Schaman, wie er in der abendländischen Literatur gebräuchlich ist, bei den nordasiatischen und zentralasiatischen Kulturen nicht immer ein Genusbegriff ist. Bei den Jakuten speziell muß man

lecte *xalxa* en question. En tête de ces contes bien dépourvus d'esprit — d'après notre manière de voir — et suivis de la traduction allemande, on trouve une courte biographie du conteur, écrite également dans sa langue maternelle et dans le dialecte parallèle et accompagnée de la traduction. Cinq planches contiennent les textes en caractères originaux. Leur tracé à forme individuelle serait de nature à offrir au débutant de sérieuses difficultés, s'il ne pouvait recourir à la transcription. En raison de la facilité de s'orienter entre les courtes phrases du texte original et de sa traduction, le vocabulaire devient superflu. Les notes contiennent les équivalents chinois de quelques expressions mongoliennes ainsi que la reconstruction resp. la confrontation de plusieurs transcriptions mongoliennes avec leurs prototypes en idéogrammes chinois, détails d'une grande valeur. Soit dit en passant, que l'étude des spécimens présentés dans ce travail suppose la connaissance de la grammaire de la langue mongole écrite. Le conte no. 1 et les numéraux ont du reste été reproduits sur des plaques de grammophone conservée à la section phonétique de la bibliothèque de l'Etat prussien.

C'est de la flèche et de l'arc des Semangs dans la presqu'île de Malacca que nous entretenons le P. SCHEBESTA (Man, XXVI [1926], 54). Il a pu observer comment les Semangs confectionnaient un arc réflexe, en courbant le bois de l'arc contrairement à son état de courbure naturel, et il signale l'arc analogue semi-réflexe des Pygmées des îles d'Andaman. Voici la manière d'emplumer les flèches chez les Semangs. La plume est découpée et attachée ensuite en sens inverse de la direction du vol. Au dire des gens, il se produit alors un certain bruissement après que la flèche est décochée. Le gibier, par exemple le sanglier, entend ce bruit, demeure interdit, reste sur place et est ainsi plus facilement atteint.

Puisant surtout dans des sources russes, M. H. FINDEISEN parle dans une conférence des usages religieux chez les Sartes, les Beltirs et les Yacoutes (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 257—271), et notamment de la position et de l'importance, des pratiques et du rituel des chamans chez ces peuplades. L'auteur nous avertit que le terme de chaman, tel qu'il est usité dans les littératures de l'Occident, n'est pas toujours un terme générique dans les civilisations du Nord et du Centre de l'Asie. Chez les Yacoutes surtout, il faut distinguer entre

unterscheiden: Geisterbeschwörer, „Hysterische“, Propheten, Zauberer, Schamanen und Schamaninnen.

S. KRAUSS beschreibt eingehend die äußeren Kennzeichen der Stände in Israel (König, Priester, Bürger, Frau, Sklave, Verbrecher). Der König trug den Kranz, den Stab und am rechten Arm die Thora, der Prophet den härenen Mantel, der Handwerker sein typisches Werkzeug, die Frau ihren Ehevertrag, Sklaven und Verbrecher ein Brandmal. Einzelne dieser Kennzeichen waren zu Amuletten geworden. (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., N. F. V [1926], 1—23).

P. SCHEBESTA (S. V. D.) konnte im Jahre 1925 aus eigener Anschauung sowohl die Jakudn auf Malakka als auch die Kubu auf Sumatra studieren. Das Hauptergebnis dieser seiner Untersuchungen ist, daß beide Gruppen in einer ganzen Anzahl von Kulturelementen übereinstimmen, so daß ihre genetische Zusammengehörigkeit wohl nicht bezweifelt werden kann. Da zu den gemeinschaftlichen Kulturelementen auch primitiver Ackerbau, Zucht von Huhn und Hund, Pfahlbauhäuser usw. gehören, so scheiden damit die Kubu aus der Reihe der primitiven Jäger aus, zu denen B. HAGEN und W. VOLZ sie in einem ganz besonderen Sinne rechnen wollten. Über die Religion (besonders Zauberei) der Kubu gelang es SCHEBESTA ein relativ umfangreiches Material zu sammeln. Die bekannte Ansicht von der völligen Religionslosigkeit der Kubu bezeichnet er infolgedessen als ein „Märchen“. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LVI, 1926, 192—201. Man vergleiche „Anthropos“ XX [1925], 1128 bis 1130.)

In der „Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie“, Bd. XXV, Heft 2 (Stuttgart 1925) bietet Dr. PAUL ALSBERG eine Untersuchung über *Pithecanthropus erectus*—*Homo Trinilis*, in der nach Hinweis auf die Tatsache, daß durch die Definition des Trinil-Fundes „als menschenähnlichster Affe oder affenähnlichster Mensch“ das Problem selbst absolut nicht gelöst sei, die Würdigkeit des Fundes ins rechte Licht gerückt wird. Die Schädelkalotte allein — und nur um dieses Fragment handelt es sich im gegebenen Falle — berechtige auf Grund der morphologischen Methoden zu keiner Zuweisung in die eine oder andere Kategorie. Anders verhält es sich jedoch, wenn die Eingliederung nach biologischen Gesichtspunkten versucht wird. Der Mensch folgt in seiner diesbezüglichen Ent-

nécromanciers, «hystériques», prophètes, sorciers, chamans et chamanes.

M. S. KRAUSS décrit dans le détail les signes distinctifs extérieurs des diverses classes d'habitants chez les Israélites (roi, prêtres, bourgeois, femmes, esclaves, criminels). Le roi portait la couronne (guirlande), le sceptre et la Thora sur le bras droit, le prophète un manteau de poils, l'artisan son outil typique, la femme son contrat de mariage, l'esclave et le criminel une marque imprimée au fer rouge. Quelques-uns de ces signes étaient devenus des amulettes. (Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges., N. F. V [1926], 1—23.)

Le P. SCHEBESTA (S. V. D.) a pu faire en 1925 des observations personnelles sur les Jakudn's dans la presqu'île de Malacca et les Kubus dans l'île de Sumatra. Il en résulte avant tout que ces deux groupes de peuplades ont en commun toute une série d'éléments de civilisation, de sorte qu'on ne pourrait pas douter de leur parenté génétique. Comme on voit également figurer au nombre des éléments communs de culture l'agriculture primitive, l'élevage de la poule et du chien, les maisons à pilotis etc., les Kubus doivent nécessairement être écartés du nombre des chasseurs primitifs, parmi lesquels B. HAGEN et W. Volz voulaient les compter tout particulièrement. L'auteur est parvenu à réunir des documents relativement nombreux sur la religion des Kubus, surtout sur leur sorcellerie, et c'est ce qui l'amène à traiter de fable la théorie si répandue de l'irreligion complète des Kubus. (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LVI, 1926, 192—201. Cf. «Anthropos», XX, 1925, 1128—1130.)

Dans la «Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie», Vol. XXV, 2<sup>e</sup> cahier (Stuttgart 1925), M. PAUL ALSBERG publie une étude intitulée *Pithecanthropus erectus*—*Homo Trinilis*; Après y avoir constaté qu'en déterminant ce qu'on a trouvé à Trinil comme ayant appartenu au singe le plus semblable à l'homme ou à l'homme le plus semblable au singe, on n'a pas le moins du monde résolu le problème, l'auteur se plaît à signaler le peu d'importance de la trouvaille en question. La calotte du crâne toute seule — c'est l'unique fragment dont il s'agit — n'autorise personne à se prononcer pour l'une ou l'autre catégorie, du moins en vertu des méthodes morphologiques. Le cas est différent si l'on essaie de classer cette calotte d'après des points de vue biologiques. Le dé-

wicklung einem anderen Prinzip als das Tier, die bei diesem den Körper entsprechend ausgestaltet, bei jenem das (außerkörperliche) künstliche Werkzeug „an die Stelle“ des Körpers treten läßt. Mit anderen Worten, beim Tier: Körperzüchtung — körperliche Anpassung, beim Menschen: Ausschaltung des Körpers und seine konsekutive Verkümmern, Erscheinungen, denen für das Tier Bewehrtheit, für den Menschen Unbewehrtheit gleichzusetzen sind. Diese Thesen werden dann sinngemäß auf den Pithecanthropus angewandt und an ihrer Hand gelangt ALSBERG zu dem Schluß, daß jener ein Mensch gewesen sein muß. Die Beweisführung wird überdies noch durch ein detailliertes Eingehen auf die Verschiedenheit in der Bildung der Extremitäten gestützt — beim Tier zum Werkzeug selbst (also zur „Körperanpassung“ beim Klettern etc.) — beim Menschen zur Ausschaltung dieser Funktionen, um dergestalt die Hand zum Gebrauch von Werkzeugen als den Produkten der Erfindergabe frei werden zu lassen. „Pithecanthropus erectus ist der Repräsentant einer früheren Entwicklungsperiode der Menschheit als der Neandertalmensch.“ Er ist aber trotz seiner relativen Nähe zum Tier doch nicht als Zwischenstufe zwischen diesem und jenem anzusehen, sondern „Mensch“ im wahren Sinne des Wortes, weshalb ALSBERG die Bezeichnung „Pithecanthropus“ ablehnt und in Zukunft für den Namen *Homo Trinilis* nach seiner Fundstelle plädiert.

## Afrika.

L. W. G. MALCOLM veröffentlicht wertvolle Notizen über den Ahnenkult der im Grasland von Zentral-Kamerun wohnhaften *Ejāp*. Die grundlegende Idee der berichteten Zeremonien ist die Versöhnung der Geister der ehemaligen Oberhäuptlinge und Stammesmitglieder zur materiellen Wohlfahrt des Stammes, zur Fruchtbarkeit der Frauen, zum Gedeihen der Saaten. Man opfert Lebensmittel, Getränke und Tiere. Nach Angabe des Oberhäuptlings der *Ejāp* sind Blut und Leber der geschlachteten Tiere Opfergaben in den Begräbnishütten und eine von den Geistern bevorzugte Nahrung. Bemerkenswert ist der Gebrauch eines Nahrungsmittelopfers am Grabe. Während Mais die gewöhnliche Nahrung ist, so wird er doch nicht bei den Zeremonien verwendet. Statt dessen nimmt man Kokos und Yams als Opfergabe. Der Oberhäuptling, zugleich Oberpriester, im Gegensatz zu den um-

veloppement biologique de l'homme se fait d'après un autre principe que celui de l'animal. Chez l'animal, c'est le corps qui est façonné en vue de ses besoins, chez l'homme au contraire, c'est l'instrument artificiel (non-corporel) qui «prend la place du corps». En d'autres termes: pour l'animal, c'est la culture du corps — l'adaptation corporelle —, pour l'homme, c'est l'exclusion du corps — et par suite sa dégénérescence, phénomènes correspondant à l'armement pour l'un et au désarmement pour l'autre. En appliquant ces thèses au Pithecanthropus, Mr. ALSBERG en arrive à la conclusion qu'il doit avoir été un homme. L'auteur cherche en outre à corroborer son argumentation en abordant dans le détail la question de la différence dans la formation des extrémités. Chez l'animal, elles deviennent elles-mêmes des instruments (donc adaptation en vue du grimpage etc.) chez l'homme ces fonctions sont écartées, afin de rendre la main capable de manier les instruments, produits de l'esprit de l'inventeur. «Le Pithecanthropus erectus» est le représentant d'une période d'évolution de l'humanité antérieure à la période de l'homme du Néandertal. Mais bien que se trouvant relativement près de l'animal, il n'y a pas lieu d'y voir un intermédiaire entre l'homme et l'animal, mais un homme, dans le vrai sens du mot. C'est pourquoi l'auteur rejette la dénomination de «Pithecanthropus» et plaide pour celle de *Homo Trinilis* d'après l'endroit où il a été découvert.

## Afrique.

M. L. W. G. MALCOLM publie de précieuses notices sur le culte des aïeux chez les *Ejāps*, habitants des herbages du centre du Kameroun. L'idée fondamentale des cérémonies en question, c'est la réconciliation des esprits des anciens chefs suprêmes et membres des tribus en vue du bien-être matériel de tous, de la fécondité des femmes, de la réussite des semences. On offre en sacrifice des aliments, des boissons et des animaux. D'après les indications du chef suprême des *Ejāps*, le sang et le foie des victimes sont offerts dans les cabanes érigées sur les tombes et forment un mets préféré par les esprits. Une chose à remarquer, c'est l'offrande d'un aliment sur la tombe, excepté le maïs, qui ne sert pas d'offrande à cette occasion, bien qu'il soit la nourriture courante, mais est remplacé par du yams et des kokos. Le chef suprême, qui est en même temps prêtre en chef — fonctions qui ne



wohnenden Stämmen, nimmt die Feierlichkeiten vor. Ihm steht ein alter Mann als Ratgeber bei der Ausführung der Zeremonien zur Seite. Bei manchen Tänzen werden Tiermasken aus Holz und Tierfellen gebraucht; aber es soll sich nach der Angabe des Autors dort kein Totemismus finden. Unter den verstorbenen Oberhäuptlingen genießt der Gründer des Herrscherhauses besondere Ehre, die zum Ausdruck kommt bei den Feierlichkeiten an seiner Begräbnishütte. Aus den Mitteilungen ist nicht sicher zu schließen, ob er der höchste Gott ist oder ob ein Gott gleichen Namens über ihm existiert. An den Zeremonien für das Wohl jedes Stammesmitgliedes dürfen auch Besucher aus anderen Stämmen teilnehmen; ebenso bei den Feierlichkeiten an der Begräbnishütte des *Mbomvei*, des ersten Herrschers der *Ejāp*. Bei der letzten der damals gehaltenen Zeremonien setzt der Oberhäuptling Pflanzen für den Gebrauch der Geister. Seine Frauen bearbeiten den Boden und pflanzen ebenfalls. Der Verfasser schließt aus den Umständen darauf, daß die Bearbeitung des Bodens bei den *Ejāp* stets von den Frauen besorgt wurde. Besondere Ehre und Ehrfurcht widmet man den heiligen Musikinstrumenten, die bei Zeremonien gebraucht und mit Palmwein und Blut bespritzt werden. (Notes on the ancestral cult ceremonies of the *Ejāp*, Central Cameroons. Journ. of the Anthr. Inst., LV [1925], 373—404.)

In gedrängter Übersicht bringt R. UNTERWELZ Ethnographische Notizen über die Pimbwe zwischen Tanganyika und Nyassa (Zeitschr. f. Ethnol., 241—245), welche interessante Einzelheiten aus dem Gebiete der materiellen und geistigen Kultur, über Recht und Stammesorganisation dieses alten Völkchens enthalten, das nach manchen Anzeichen zu schließen (z. B. das *omu*-Präfix und das Fehlen des Schildes, ja sogar der Bezeichnung für diese Schutzwaffe in ihrer Sprache), verwandtschaftliche Verbindungen mit den kompakten Völkergruppen im südwestlichen Afrika aufweist.

Die Lugwari, ein bislang nicht näher beschriebener Stamm am westlichen Ufer des Nils, westlich an die Madi angrenzend, sind ein den Logo, Mundu und Ajigu-Kongostämmen nahestehendes Volk. Die Leute sollen furchtlos und kriegerisch sein, obwohl keine rechte Stammesorganisation unter ihnen besteht. Außer einigen Missionaren hatten bislang keine Europäer unter ihnen Fuß gefaßt. Die Lugwari sind negroid, keine Hamiten. Männer und Frauen üben die

sont pas cumulées chez les tribus des environs — préside les cérémonies et s'y fait assister par un vieillard comme conseiller. Les femmes n'y ont généralement aucune part, mais peuvent regarder ce qui se passe. Dans certaines danses on se sert de masques en bois d'animaux et de peaux de bêtes, mais au dire de l'auteur il n'y aurait pas de totémisme dans ces contrées. Parmi les chefs suprêmes décédés, le fondateur de la dynastie est honoré plus que tous les autres, surtout à l'occasion des fêtes auprès de sa cabane funéraire. Les notices de M. MALCOLM ne font pas voir clairement si ce chef est le dieu suprême ou s'il existe au dessus de lui un dieu du même nom. Les cérémonies pour le bien-être de chaque membre de la tribu peuvent aussi être fréquentées par des membres d'autres tribus, de même que les fêtes auprès de la cabane funéraire du *Mbomvei*, du premier souverain des *Ejāps*. A l'occasion de la dernière des cérémonies, le chef suprême mettait des plantes en terre à l'usage des esprits. Ses femmes travaillent la terre et plantent également. L'auteur en conclut que chez les *Ejāps*, la culture de la terre a toujours été pratiquée par la femme. On accorde un honneur et un respect tout particulier aux instruments sacrés de musique, dont on se sert dans les cérémonies et que l'on arrose de vin de palmier et de sang. (Notes on the ancestral cult ceremonies of the *Ejāp*, Central Cameroons. Journ. of the Anthr. Inst., LV [1925], 373—404.)

M. R. UNTERWELZ fournit dans un aperçu sommaire des Notices ethnographiques sur les Pimbwes entre le Tanganyika et le Nyassa (Zeitschr. f. Ethnol., 1925, 241—245). Elles contiennent d'intéressants détails sur la civilisation matérielle et intellectuelle ainsi que sur le droit et l'organisation tribale de ce petit peuple. Certains indices (p. ex. le préfixe *omu* et l'absence du bouclier, voire même d'un terme dans leur langue pour cette arme défensive) dénotent des relations de parenté avec les groupes compacts de peuplades dans le Sud-Ouest de l'Afrique.

Une tribu qui n'a pas encore été décrite en détail jusqu'ici, c'est celle des Lugwaris sur la rive occidentale du Nil et avoisinant les Madis vers le couchant. Elle est apparentée avec les tribus congolaises des Logos, des Mundus et des Ajigus. Les gens de cette tribu seraient intrépides et d'humeur guerrière, bien que sans véritable organisation tribale. À part quelques missionnaires, aucun Européen ne s'était établi parmi eux jusqu'à ce jour.



Tatauierung. Kleidung fehlt bei den Männern vollständig, Frauen tragen Blätterbündel als Schurz. Ihre Waffen sind der Bogen mit vergiftetem Pfeil und der Speer. Als Schild hängen sie sich im Kampfe bisweilen eine Tierhaut um die linke Schulter. Die Lugwari sind tüchtige Ackerbauer, haben aber auch Vieh. Die Missionare schätzen ihre geistigen und moralischen Fähigkeiten höher ein als jene der umliegenden Völker. Opfer an die Abgeschiedenen werden zumal beim Tode, aber auch sonst oft dargebracht. Daneben bestehen noch zwei Arten von Gottheiten, eine böse, *Ori*, und eine gute, *Adronga*, *Adoa* oder *Adro* genannt, denen geopfert wird. Auch ein Schlangen- (Python) Kult ist bekannt. (R. E. McCONNELL: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa. Journal of the Anthropol. Inst. LV [1925], 439—467.)

Les Lugwaris sont négroïdes sans être Chammes. Hommes et femmes pratiquent le tatouage. Les hommes ne portent pas de vêtements du tout, les femmes ont une touffle de feuilles en guise de pagne. Leurs armes sont l'arc avec la flèche empoisonnée et la lance. En combattant ils jettent parfois sur l'épaule gauche une peau d'animal qui leur sert de bouclier. Les Lugwaris sont d'excellents agriculteurs, mais élèvent également du bétail. Les missionnaires estiment leurs qualités morales et intellectuelles supérieures à celles des peuplades voisines. On offre des sacrifices aux défunts surtout à l'occasion d'un décès, mais souvent aussi en d'autres occasions. En dehors des défunts, ils admettent encore deux espèces de divinités, une divinité mauvaise, *Ori*, et une bonne, *Adronga*, *Adoa* ou *Adro*, auxquelles ont fait des sacrifices. On y pratique également le culte du serpent (python). (R. E. McCONNELL: Notes on the Lugwari tribe of Central Africa. Journal of the Anthropol. Inst., LV [1925], 439—467.)

## Amerika.

Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker ist der Titel einer Studie, die G. STAHL zu danken ist. (Zeitschr. f. Ethnol., LVII [1925], 81—152.) Das Heimatland des Tabaks ist Amerika bzw. Westindien. Diese Tatsache ist heute nicht mehr zweifelhaft. Der Autor untersuchte dann für Südamerika die Verbreitung der Tabakverwendung, seine Pflanzung, Behandlung und Aufbewahrung, die Arten der Tabakverwendung, die Zwecke der Tabakverwendung und endlich die Bedeutung des Tabaks in Sage und Mythe der Naturvölker Südamerikas. Es zeigt sich, „daß neben dem religiös-geistigen Charakter, der allerdings besonders in den Sagen zum Ausdruck kommt, auch rein profane Gesichtspunkte bei den Naturvölkern bei der Anwendung des Tabaks vorliegen“ (S. 133). Der Arbeit sind instruktive Verbreitungskarten und Abbildungen beigegeben.

TH. W. HANN fand an der Ostküste von Yucatan eine neue Stele mit Initialserie. Das Datum ist etwas älter als das früheste aus Copan. (Man, XXVI [1926], 37.)

A. SKINNER beschäftigt sich im dritten Teil der Observations on the Ethnology of the Sauk Indians mit der materiellen Kultur dieses Stammes. Diese ist zwar sehr ähnlich der der modernen Zentralstämme, aber ihre Träger

## Amerique.

Le tabac dans la vie de certains peuples de l'Amérique du Sud, voilà le titre d'une étude que nous devons à M. G. STAHL. (Zeitschr. f. Ethnol., LVII [1925], 81—152.) La patrie du tabac, c'est l'Amérique, respectivement les Indes Occidentales. Personne ne le conteste plus. Partant de ce fait, l'auteur examine pour l'Amérique du Sud combien l'usage du tabac est répandu, comment il est planté, traité et conservé, comment et dans quel but on s'en sert et enfin quelle est son importance dans les légendes et mythes des peuples primitifs de l'Amérique du Sud. Il résulte de ces recherches „qu'à côté des motifs éthico-religieux qui — il est vrai — paraissent surtout dans les légendes, il y a également des points de vue purement profanes qui ont amené l'usage du tabac“ (p. 133). Des cartes instructives sur l'habitat du tabac et d'autres figures viennent enrichir cette étude intéressante.

M. TH. W. HANN a découvert sur la côte orientale du Yucatan (Mexique) une nouvelle stèle avec série initiale. La date en est peu supérieure à la plus ancienne de Copan. (Man, XXVI [1926], 37.)

M. A. SKINNER s'occupe dans la troisième partie des Observations on the Ethnology of the Sauk Indians de la culture matérielle de cette tribu. Cette culture ressemble fortement à celle des tribus centrales actuelles, il est

wurden von den großen Seen westwärts über den Mississippi gedrängt, wo sie unter ganz neue Einflüsse kamen und vieles aufnahmen, was ihnen bis dahin fremd war, und auch selbst wieder Vermittler neuer Kulturgüter für andere geworden sind. (Observations on the Ethnology of the Sauk Indians, part III. Notes on material culture. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. 5, No. 3, 119—180, plates 13—26, Oct. 1925.)

Über die Wohnungsverhältnisse der nordamerikanischen Indianer berichtet T. T. WATERMAN. In dem weiten Gebiet der Indianer sind die natürlichen Verhältnisse in reichem Maße verschieden. Entsprechend dem Wechsel von Klima, Vegetation, Baumaterial u. a. m. wechseln auch die Wohnungsverhältnisse, vom einfachen Windschirm bis zum festen Haus, dem stattlichen Holz- und festen Steinbau. Malerisch, seltsam und interessant, nicht zuletzt wegen der Beziehung zu diesen natürlichen Voraussetzungen. (North American Indian dwellings, Smithsonian Report for 1924, 461—485, with 11 plates.)

Mehr als die Ethnologie hat sich die Prähistorik in systematischen Arbeiten mit der Töpferei beschäftigt. Vom ethnologischen Standpunkt aus behandelt jetzt in einer umfassenden Untersuchung Dr. K. DANNENBERG die Töpferei der Naturvölker Südamerikas. (Arch. f. Anthr., N. F., XX [1925], 157—184.) Der Verfasser versucht in seiner Arbeit, die als Vorarbeit mehr deskriptiven Charakter hat, absichtlich nur auf Grund der modernen Literatur, die südamerikanischen Tongefäße herauszustellen.

Über die Formen des Eigentums der Yamana (= Yagan) auf Feuerland handelt W. KOPPERS („Neue Ordnung“ [Wien] II [1926], 97—119). Die Yamana unterscheiden ein Obereigentum aller Dinge, das *Watauinewa* (dem höchsten Wesen) zukommt. Sie kennen ferner Gruppen-, Familien- und persönliches Eigentum. Als Eigentumstitel kommen in Betracht: Aneignung, Verfertigung, Geschenk, Kauf (Tauschhandel), Leihen, Vererbung. Diebstahl kommt vor, wird aber mißbilligt. Das Eigentumsrecht erfährt eine starke Milderung durch die zahlreichen Vorschriften und Übungen des Altruismus. Die Eigentumsfrage erscheint bei den Yamana unter den herrschenden Natur- und Kulturverhältnissen nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Durchführung nach trefflich und menschenwürdig gelöst. Die Rechte des Ein-

vrai, mais ses représentants ont été chassés des grands lacs et poussés vers l'Ouest au delà du Mississippi, où ils eurent à subir des influences entièrement nouvelles et où ils s'assimilèrent bien des choses inconnues jusque là. C'est ainsi qu'à leur tour ils purent transmettre à d'autres de nouveaux éléments culturels. (Observations on the Ethnology of the Sauk Indians, part III. Notes on material culture. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee, Vol. 5, No. 3, 119—180, plates 13—26, Oct. 1925.)

Les conditions d'habitation des Indiens de l'Amérique du Nord sont exposées par M. T. T. WATERMAN. Dans les vastes territoires des Indiens, les conditions de vie sont amplement hétérogènes. Suivant les différences de climat, de végétation, de matériaux de construction, les habitations diffèrent du simple brise-vent à la maison solide et à la construction imposante en bois ou en pierre. Ces logements sont pittoresques curieux et intéressants, entre autres et surtout à cause de ces données naturelles. (North American Indian dwellings, Smithsonian Report for 1924, 461—485, with 11 plates.)

Plus que l'ethnologie, la préhistoire s'est occupée de la poterie dans des études systématiques. C'est du point de vue ethnologique à son tour que M. K. DANNENBERG étudie la poterie des peuples primitifs de l'Amérique du Sud (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 157—184.) Comme travail préparatoire, cette étude appartient plutôt au genre descriptif. L'auteur essaye d'y faire ressortir, en ne se basant à dessein que sur la littérature moderne, les types caractéristiques des poteries de l'Amérique du Sud.

Les formes de propriété chez les Yamanas (= Yagans) de la Terre-de-Feu sont exposées par le P. W. KOPPERS („Neue Ordnung“ [Vienne] II [1926], 97—119). Les Yamanas admettent que la propriété supérieure de toute chose revient à *Watauinewa*, l'être suprême. Ils distinguent en outre la propriété des groupes, des familles et des individus. Comme titres de propriété ils reconnaissent l'appropriation, la fabrication, la donation, l'achat (commerce d'échange), le prêt, la transmission héréditaire. Le vol se pratique, mais on le désapprouve. Le droit de propriété est fortement restreint par les nombreux préceptes et exercices concernant l'altruisme. En présence des conditions établies par la nature et la civilisation, la question de propriété semble résolue chez les Yamanas d'une manière excellente et digne pour

zelen sind voll und ganz anerkannt und werden gewährt, solange nicht das Wohl der Gesamtheit etwas anderes fordert.

Mit seinem Aufsatz Straftat und Sühne in Alt-Peru bietet H. TRIMBORN einen beachtenswerten Beitrag zur vergleichenden Rechtswissenschaft. Er behandelt in fünf Paragraphen: Methode und Quellenkritik, Staat und Gesellschaft in Alt-Peru, die formelle Rechtsordnung, allgemeine Strafrechtsnormen und die einzelnen Rechtsbrüche. Methodisch schließt der Verfasser sich den Vertretern der kulturhistorischen Richtung (GRÄBNER, SCHMIDT usw.) an. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 194—240.)

MAYNTZHUSEN übersendet kurze Mitteilungen über den derzeitigen Stand seiner Guayaki-Forschungen: Er glaubt, daß die Kopfzahl der Guayaki 1920 vielleicht noch 500 betrug. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 315—318.)

## Ozeanien.

Zwei interessante Holztäfelchen mit Bilderschrift von der Osterinsel beschreibt A. PIOTROWSKI. Die Täfelchen stammen aus der Sammlung von MIKLOUKHO-MACLAY aus dem Jahre 1871. Der Verfasser will durch gute Reproduktion der Täfelchen und deutliche Zeichnung der einzelnen Schriftbilder eine Vergleichung mit ähnlichen Objekten derselben Insel in anderen Sammlungen anregen, um so hinter das Geheimnis dieser Bilderschrift zu kommen. Er glaubt, daß diese Täfelchen die Hypothese von der Herleitung der Inselkultur aus Melanesien bestärken. (Rev. d'Ethnogr. VI [1925], 425—431.)

Eine Untersuchung über die soziale Organisation der australischen Stämme der Wongaibon und Murawari veröffentlicht A. RADCLIFF BROWN. Die eingehende Kenntnis davon ist sehr erwünscht für die theoretische Erörterung der australischen Soziologie. Verfasser bemerkt, daß nicht alle Rätsel zu lösen sind, auch aus dem Grunde, daß das Vordringen der Weißen manche Quellen der Erkenntnis verschüttet hat. Trotzdem sind wertvolle Feststellungen gemacht und auch schon Bekanntes auf feste Grundlagen gestellt worden. (Notes on the Social organization of Australian tribes, part II, Journal of the Anthropol. Institute, LIII [1925], 424—447.)

Beachtenswerte Beiträge zur Kenntnis der Eingebornen von Nord-Queensland

le fond comme pour la pratique. Les droits des individus sont entièrement reconnus et observés, tant que le bien-être de la tribu n'exige pas une autre solution.

Avec son article Délit et expiation au Vieux-Pérou, M. H. TRIMBORN fournit une contribution remarquable à l'étude comparée du droit. Cinq paragraphes sont consacrés à la méthode et à la critique des sources, à l'étude de l'Etat et de la société au Vieux-Pérou, de la procédure formelle, des dispositions générales du droit criminel et des contraventions en particulier. Quant à sa méthode, l'auteur se range du côté des représentants de la méthode historico-culturelle (GRÄBNER, SCHMIDT etc.). (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 194—240.)

M. MAYNTZHUSEN nous communique quelques indications sur l'état actuel de ses études concernant les Guayakis. Il admet qu'en 1920 les Guayakis étaient encore au nombre de 500. (Zeitschr. f. Ethnol. 1925, 315—318.)

## Océanie.

Deux intéressantes tablettes de bois garnies de caractères figuratifs et provenant de l'île de Pâques nous sont décrites par M. A. PIOTROWSKI. Ces tablettes appartenaient à la collection de MIKLOUKHO-MACLAY de l'année 1871. Par la bonne reproduction des tablettes et le dessin exact de chacun des caractères figuratifs, l'auteur voudrait provoquer une comparaison avec des objets analogues de la même île dans d'autres collections, afin de pénétrer le secret de cette écriture figurative. D'après lui, ces tablettes corroboraient l'hypothèse de l'origine mélanésienne de la civilisation de l'île. (Rev. d'Ethnogr., VI [1925], 425—431)

M. A. RADCLIFF BROWN publie les résultats d'une enquête sur l'organisation sociale des tribus australiennes des Wongaibons et des Murawaris. Une connaissance approfondie en serait très désirable en vue de la discussion théorique de la sociologie australienne. L'auteur nous avertit que tous les problèmes ne sauraient être résolus, entre autre parce que la pénétration par les blancs a obstrué bien des sources de connaissances. Malgré tout, des constatations précieuses ont pu être faites, et des faits connus ont pu être établis solidement. (Notes on the Social organization of Australian tribes, part II, Journal of the Anthropol. Institute, LIII [1925], 424—447.)

C'est une remarquable Contribution à la connaissance des indigènes du Nord-

bringt Dr. ERIC MjöBERG unter Beifügung guter Photographien und Zeichnungen. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 108—137.) Auf Grund seiner Forschungsreise nach Queensland (1912 bis 1914) behandelt der Verfasser: soziale Organisation und innere Führung, Rechtsbegriffe und Moral, religiöse Vorstellungen. Geburt, Abort, Ehe, Tod, Begräbnis stoffliche Kultur (Hütte und Lager, Werkzeuge und Waffen, Nahrungs und Genußmittel, Schmucksachen und Kunstgeschick, Tanz und musikalische Begabung, Musikinstrumente).

H. GEURTJENS, M. S. C. (Missionar in Holländisch-Neu-Guinea, Südküste) schreibt über die Totenfurcht bei primitiven Völkern (Mensch en Maatschappij, II [1926], 157—164). Nach seinen dortigen persönlichen Erfahrungen sind die Geister der Verstorbenen nach allgemeiner Auffassung den Lebenden nicht wohlgesinnt; aber betreffs der näheren Angehörigen scheint doch ein beachtenswerter Unterschied zu bestehen. Die Totengeister bleiben nicht nur in der Nähe des Ortes, wo sie lebten, sondern sie nehmen auch dort noch tatkräftig Anteil an dem Wohl und Wehe ihrer Verwandten. Die weitverbreitete Anschauung (FRAZER, WILKEN), daß den Trauergebräuchen der Primitiven stets nur die Furcht vor den Toten zugrunde liege, hält im Angesichte der Tatsachen nicht stand.

Queensland que nous fournit M. ERIC MjöBERG en y ajoutant de bonnes photographies et de beaux dessins. (Arch. f. Anthr., N. F. XX [1925], 108—137.) A la suite d'un voyage d'exploration au Queensland (1912—1914), l'auteur étudie les sujets que voici: organisation sociale et administration intérieure, principes de droit et de morale, idées religieuses, naissance, avortement, mariage, mort, enterrement, culture matérielle (tentes et couche, instruments et armes, aliments et jouissances, objets de parure et aptitude artistique, danse et talents pour la musique, instruments de musique.)

Le P. H. GEURTJENS, M. S. C. (missionnaire sur le littoral Sud de Nouvelle-Guinée hollandaise) publie un article sur la crainte des défunts chez les peuples primitifs. (Mensch en Maatschappij, II [1926], 157—164.) D'après ses observations personnelles sur les lieux, c'est une croyance générale que les esprits des défunts ne sont pas bien disposés à l'égard des vivants. Il semble toutefois exister une différence notable quand il s'agit de proches parents. Les esprits des défunts ne se contentent pas de rester à proximité de l'endroit qu'ils habitaient, mais prennent aussi une vive part à ce qui arrive d'heureux ou de malheureux à leurs parents. En présence des faits, l'hypothèse si répandue (FRAZER, WILKEN), d'après laquelle les coutumes funéraires des primitifs ne seraient motivées que par la crainte des défunts, ne peut plus être soutenue.

## Bibliographie.

**Vatter Ernst.** *Religiöse Plastik der Naturvölker.* Frankfurt am Main 1926. Frankfurter Verlags-Anstalt, A. G. 194 SS. mit 101 Abb.

Unter der Herrschaft der klassischen Kunstideale hat man die Kunstwerke der sogenannten Naturvölker kaum einer ernsthaften Beachtung gewürdigt; dafür werden ihnen seit der künstlerischen Revolution so viele und so große Worte gewidmet, daß es zuweilen scheint, als solle die frühere Unterschätzung durch eine entsprechende Überschätzung gesühnt werden. In der vorliegenden Arbeit ist dem Wesen dieser fremdartigen Kulturen als manche seiner Vorgänger. VATTER steht auf dem Boden der Kulturkreislehre und die Bedeutung seines Buches liegt nicht am wenigsten darin, daß es den ersten Versuch enthält, einen Zweig der primitiven Kunst von diesem Standpunkte aus zu betrachten und zu erklären.

Die Plastik der Naturvölker ist mit ihren religiösen Gefühlen, Anschauungen und Bräuchen auf das innigste verwachsen. VATTER täuscht sich durchaus nicht über die



Schwierigkeiten, die unserem Eindringen in die primitive Geisteswelt entgegenstehen. Wir müssen lernen, anders zu fühlen, zu denken und zu sehen, bis zu einem solchen Grade, daß wahrscheinlich niemand unter uns imstande sein wird, dieser Forderung vollkommen gerecht zu werden. Wir können in keinem Falle ganz sicher sein, daß wir ein primitives Kunstwerk richtig, d. h. so auffassen, wie es von den Menschen, von denen und für die es geschaffen worden ist, gesehen und gefühlt wurde. Ich möchte hinzufügen, daß wir wenigstens sicher sein dürfen, es nicht richtig aufzufassen, wenn wir es in der ästhetischen Weise betrachten, die uns den Werken unserer eigenen Kunst gegenüber zur Gewohnheit geworden ist. Auf eine rein ästhetische Wirkung sind diese Gebilde gewiß nicht berechnet; man kann sogar fragen, ob überhaupt eine ästhetische Wirkung in unserem Sinne in den Kreisen der Naturvölker zustande und zum Bewußtsein komme. Einige Aufklärung darüber gibt das Kapitel, in dem die Arbeit und die Stellung des primitiven Künstlers behandelt wird. Sind die Bildwerke der Naturvölker Schöpfungen einzelner Menschen oder einer ganzen Gruppe? „Sind die, aus deren Hand sie hervorgehen, Handwerker, d. h. Organe der Gemeinschaft, die Form und Stil bestimmt, in der sich ein künstlerischer Wille manifestiert, oder sind sie Künstler, d. h. individuell Schaffende, Schöpfer?“ (S. 35). VATTER neigt zu der Ansicht, daß der Hauptanteil immer besonders begabten Einzelnen gehört, deren Erzeugnis allerdings, „wenn es sich der Geistesart einordnet und das traditionelle Stilgefühl nicht stört, sofort zu festem Besitze der Gemeinschaft wird und dann als Schöpfung der Gruppe erscheint“ (S. 36). Die Bedeutung der einzelnen Künstlerpersönlichkeit tritt deutlich in den Traditionen und Sagen hervor, die VATTER anführt. Der Künstler genießt bei den Naturvölkern nicht selten eine wahre Verehrung, die man freilich nicht für gleichartig mit dem modernen europäischen Künstlerkultus halten darf; denn sie wird ihm offenbar nicht wegen der ästhetischen, sondern wegen der magischen und religiösen Bedeutung seiner Leistungen zuteil. Und wenn die Heiligkeit seines Werkes den Künstler erhöht, so beschränkt sie ihn auch. Er ist bei seiner Arbeit so streng durch die Überlieferung gebunden, „die jede Neuerung, jede Abweichung vom Althergebrachten als Verstoß gegen Sitte und Gesetz verurteilt“, daß ein freies, künstlerisches Schaffen unmöglich scheint. Indessen wird gerade das „Künstlerische in unserem Sinne“ am wenigsten von der Macht der Tradition berührt, „die sich nur auf die äußere Form und das Detail des Ornamentes erstreckt“, den Ausdruck, die Beseelung und die innere Größe aber, die der Künstler dem Werke aus seinem Innersten und Eigensten gibt, ignoriert. Jedenfalls „kennen wir eine nicht ganz geringe Anzahl primitiver Plastiken, die bei voller Wahrung des traditionellen Stiles so deutlich den Stempel einer großen individuellen Leistung und einer schöpferischen Persönlichkeit tragen, so durchaus ‚Kunstwerk‘ im höchsten Sinne sind, daß nur eine gewaltsame Verkenning des Tatsächlichen die Hand des Künstlers in ihnen zu negieren vermag“. Allerdings bleibt es „nach allem, was wir von den Naturvölkern wissen“, zweifelhaft, „ob die Volksgenossen der Künstler die geistigen Werte ihrer Arbeit verstehen“, ja, „ob sich die Künstler selbst des höheren Fluges ihrer Seele bewußt sind“ (S. 42).

Das Hauptmaterial der primitiven Plastik ist das Holz, neben dem die übrigen Stoffe weit zurücktreten. Die Werkzeuge — Steine, Muschelscherben, Knochen und Zähne — erscheinen uns roh, um so bewundernswürdiger aber ihre Erzeugnisse. Gerade die Ausführung der älteren Gebilde, für die nur diese primitiven Geräte zu Gebote standen, ist künstlerisch viel vollkommener als die der neueren Produkte, die mit europäischen Stahlwerkzeugen hergestellt sind.

VATTER scheidet die Werke der primitiven Plastik in zwei große Gruppen: in Standbilder und in Masken. Die Standbilder umfassen vier Arten: Toten-, Geister- oder Ahnenfiguren; Schutz- und Zauberfiguren; totemistische Darstellungen und endlich Götterbilder. Freilich lassen sich die einzelnen Arten nicht scharf voneinander abgrenzen, am wenigsten die erste und die zweite; trotzdem ist diese Einteilung wertvoll, weil sie im großen und ganzen den wesentlichen Beziehungen der primitiven Plastik zu den verschiedenen Kulturkreisen entspricht, auf deren Darlegung es dem Verfasser zunächst ankommt. Die Ahnenfiguren sind in den Kreisen der mütterrechtlichen Hackbauer zu Hause. VATTER legt kurz, aber durchaus klar und überzeugend dar, warum sich Ahnenkult und Ahnenbilderei vor allem auf dem Boden dieser Wirtschafts- und Kulturform entwickelt

haben. Auch die Schutz- und Zauberverfiguren, die von den Ahnen- und Totemfiguren nicht immer klar zu trennen sind, sind bei den mutterrechtlichen Völkern besonders reich ausgebildet worden. Während hier die Menschengestalt durchaus dominiert, treten im Kreise der vaterrechtlich totemistischen Kultur Tierdarstellungen in den Vordergrund, unzweifelhaft unter dem Einflusse totemistischer Ideen. Die Vorstellungen von höheren Göttern herrschen zwar im ganzen Gebiete der freien vaterrechtlichen Kulturen, haben aber bildnerische Darstellungen nur dort hervorgerufen, wo mutterrechtliche Einflüsse wirksam gewesen sind.

Allen diesen „Standbildern“ stellt VATTER in richtigem künstlerischen Gefühle die Gruppe der „Masken und Tanzköpfe“ gegenüber, die auf Bewegung berechnet sind. „Erst wenn die Maske bewegt wird, wird ihre unheimliche Ausdruckskraft offenbar; dann kann sie sich ins Riesenhafte steigern und nicht nur den Eingebornen, auch den Europäer packt das Grauen vor der Dämonie der im Maskentanz sich vollziehenden naturwidrigen Verschmelzung von wilder, zuckender Bewegung mit der unerschütterlichen Starrheit des Maskengesichtes“ (S. 103). Von allen Gebilden der primitiven Plastik machen die Masken sicherlich auf den Europäer und vielleicht auch auf die Eingebornen den stärksten Eindruck, der freilich im letzten Falle wiederum einen anderen Charakter hat als in dem ersten. Für die Eingebornen, welche die Masken tragen oder sehen, „handelt es sich nicht um Darstellung, um Verkörperung einer Rolle, sondern um eine als durchaus wirklich empfundene Verwandlung. In der Maske sprengt der Mensch die Enge seiner Existenz, überschreitet er die Grenzen seines Daseins und wird hinausgehoben in die Sphäre des Außer menschlichen und Übersinnlichen. Die Maske gibt ihrem Träger übermenschliche Kräfte“ (S. 106). Masken finden demgemäß im Totenkulte, beim Zaubern, bei den Initiationsfeiern und in den Geheimbünden Verwendung; auch sie stehen also in besonders engen Beziehungen zu den mutterrechtlichen Kulturen.

Nachdem VATTER die Bedeutung und Verbreitung der verschiedenen Arten der primitiven Skulpturen dargelegt hat, wendet er sich zur Betrachtung ihrer Formen und Ausdrucksmittel. Auch dabei tritt ein Gegensatz zwischen Figuren und Masken hervor. Bei den ersten „ist das Ziel die harmonisch gegliederte Masse, der Einzelorganismus in seiner vollen, beseelten Körperlichkeit, in welcher Form und Gliederung, Höhe und Massenverteilung, Erscheinung und Ausdruck bestimmen“; bei den zweiten „ist es die Bildung und Durcharbeitung des Antlitzes, in dem sich Geist und Seele ausdrucksvoll spiegeln“ (S. 126). Die Figuren zeigen im allgemeinen eine festgeschlossene Form, die schon von ihrem Materiale, dem Baumstamme, bestimmt ist, ebenso wie die nicht minder allgemeine „Betonung der Vertikalachse“. Die Körperhälften sind in der Hauptsache fast immer streng symmetrisch gebildet. Die „Frontalität“ des Aufbaues „gibt den primitiven Statuen ihre charakteristische starre, dabei aber doch eindrucksvolle Unbeweglichkeit, die nicht selten an die majestätische, überirdische Ruhe und Größe ägyptischer Götterbilder gemahnt“ (S. 132). „In der Gliederung des Körpers weist die primitive Plastik eine bestimmte Gesetzmäßigkeit auf, indem, abweichend von den tatsächlichen Proportionen des menschlichen Körpers, der Kopf meistens viel zu groß, der Rumpf zu lang und die Beine wesentlich gekürzt erscheinen“ (S. 136). Auf eine getreue Wiedergabe der wirklichen Erscheinung hat man es augenscheinlich nicht abgesehen; vielmehr hat man die Bedeutung, die man den verschiedenen Körperteilen beimaß, durch ihre Darstellung in entsprechender Größe ausgedrückt. „Die Störung der wirklichen Maßverhältnisse geht zweifellos aus von der Übergrößerung des Kopfes als bevorzugten Sitzes der mystischen Kräfte“ (S. 136).

Es ist sehr zweifelhaft, ob die Plastik der Naturvölker jemals ein wirkliches, individuelles Bildnis geformt hat. Der schreckhaft lebendige Ausdruck der Masken wird im wesentlichen durch die gewaltsame Akzentuierung der Augen und des Mundes hervorgebracht, keineswegs durch naturalistische Nachbildung wirklicher Gesichter und Mienen. Es ist seltsam, daß VATTER gerade den Zug nicht erwähnt, durch den sich die religiöse Plastik der niederen am auffallendsten und zugleich am tiefsten von der der höheren Völker unterscheidet: das völlige Fehlen jedes anziehenden Bildes. Sie stellt immer nur abschreckende und bedrohliche Gestalten dar, niemals anmutige und ehrwürdige, wie sie die religiöse Kunst der höheren Völker mit Vorliebe schafft. Diese Plastik hat gleich der Religion, der sie dient, einen wahrhaft dämonischen, ja diabolischen

Charakter, der im schärfsten Gegensatze zu dem der höheren religiösen Kunst steht. Auch diese Tatsache ist ein Zeugnis dafür, daß sich die höheren Formen der Religion nicht einfach naturgemäß aus den niederen entwickelt haben, sondern daß die natürliche Entwicklung durch das Eingreifen höherer Kräfte unterbrochen worden ist.

Zum Schlusse macht VATTER den Versuch, das Gesamtgebiet der primitiven religiösen Plastik in „Stilprovinzen“ zu gliedern, freilich „nur in großen Zügen; denn für eine genaue Bestimmung und Abgrenzung solcher Provinzen sind bis heute weder die sachlichen noch die methodischen Voraussetzungen gegeben“ (S. 159). „An drei Stellen hat die religiöse Plastik der Naturvölker einen Gipfelpunkt der künstlerischen Gestaltung erreicht: in West- und Kongo-Afrika — in Ozeanien auf den melanesischen und polynesischen Inseln — und in Nordwestamerika. Bei aller Mannigfaltigkeit im einzelnen, in Form, Ausdruck und Bedeutung, in der Gegensätzlichkeit und Verknüpfung natur- und imaginativ stilisierter Darstellungsweise bildet doch jedes dieser Gebiete als Ganzes zusammen eine Einheit, eine Stilprovinz eigener Prägung“ (S. 171). Aber hat die plastische Kunst der Naturvölker diese Gipfel ganz aus eigener Kraft erreicht? — Oder ist sie dabei durch Einflüsse aus den Kreisen der Hochkulturen unterstützt worden?

Wir wissen von der Geschichte der primitiven Plastik leider sehr wenig. Die Werke, die wir besitzen und kennen, sind, den Jahren nach, sicherlich nicht sehr alt. „Die weitaus überwiegende Zahl der in den Museen befindlichen Holzschnitzereien sind Erzeugnisse des 19. Jahrhunderts“ (S. 48) sagt VATTER mit Recht; aber er glaubt mit den meisten Ethnologen, daß diese zeitlich jungen Gebilde wesentlich sehr alt seien. Dies ist zwar möglich, in manchen Fällen sogar wahrscheinlich; aber es ist durchaus nicht sicher. Wir wissen fast in keinem einzigen Falle, bis in welche Tiefe der Vergangenheit der Stil der Darstellung hinabreicht und ob er nicht an einem oder mehreren Punkten seiner Entwicklung entscheidende Einwirkungen von der Kunst höherer Kulturen empfangen hat. VATTER hat diese Frage mehrmals berührt; aber er hat es vermieden, sie anzugreifen, wahrscheinlich in dem Gefühle, daß unsere Mittel ihr noch nicht gewachsen sind. Man wird das Problem jedoch endlich einmal ernstlich bearbeiten müssen; denn es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß die Kunst der höheren Völker für die der niederen eine viel größere Bedeutung gehabt hat, als man ihr gegenwärtig einzuräumen pflegt. Daß die Kunst Westafrikas durch „alte mediterrane Hochkulturen“ befruchtet worden ist, erscheint auch VATTER unzweifelhaft. Bis nach Südafrika hinein findet man in der Tat deutliche Spuren solcher Einflüsse. Die Stülpmaske der Baluba, z. B. die VATTER abbildet (Abb. 91 und 92), steht offenbar in einem Zusammenhange mit alt-ägyptischen Bildwerken. Auch auf die Ausstrahlung indischer Kunst über Indonesien und Ozeanien wird wenigstens hingewiesen; aber nicht einmal angedeutet werden die Wirkungen, die aller Wahrscheinlichkeit nach von den künstlerisch außerordentlich mächtigen und tätigen ostasiatischen Hochkulturen auf niedere Völker geübt worden sind. Und doch treten gerade diese besonders deutlich zutage. Die Familienähnlichkeit der Ornamente z. B., mit der die Nordwestamerikaner ihre hölzernen Geräte und die alten Chinesen ihre bronzenen Gefäße geschmückt haben, ist so unverkennbar, daß man sich wirklich einige Mühe geben muß, um sie nicht zu bemerken. Nicht minder augenscheinlich sind die Beziehungen zwischen ostasiatischen und nordwestamerikanischen Masken. Und wer einen Blick für bildnerische Eigenart und außerdem einige Kenntnis der japanischen Plastik besitzt, wird sicherlich gewahren, daß auch in der Gruppe der „Bärenmutter“ (Abb. 71), die ein Haida-Indianer aus Tonschiefer geschnitten hat, ostasiatischer Bildnergeist lebt. Ich bin überzeugt, daß man noch an vielen anderen Stellen, namentlich in Ozeanien, mehr oder minder vermischte Nachkommen ostasiatischer Kunstwerke finden wird, wenn man erst darnach sucht. Hoffentlich wird die Arbeit VATTER's auch zu solchen Forschungen anregen. Die Ausstattung des Buches verdient nicht weniger Lob als der Inhalt. Die Abbildungen sind ebenso vortrefflich ausgewählt wie ausgeführt.

Univ.-Prof. Dr. E. GROSSE — Freiburg i. B.



**Bell, Sir Charles.** *Tibet einst und jetzt.* (Deutsch von Dr. CARL HANNS POLLOG.) Mit 91 bunten und einfarbigen Abbildungen und einer Karte. XV + 335 SS. in 8°. Verlag: F. A. BROCKHAUS in Leipzig 1925. Preis: geb. in Ganzleinen Mk. 18.—, in Halbfranzband Mk. 23.—.

Das vorliegende, von der Verlagsbuchhandlung in der ihr eigenen vornehm-gediegenen Art ansprechend und besonders in bezug auf den Umschlag stilgerecht ausgestattete prächtige Werk bietet uns in der schon recht ansehnlichen Reihe der für einen größeren Leserkreis bestimmten Tibetbücher insofern etwas Besonderes, als wir es in seinem Inhalt nicht mit den Beobachtungsergebnissen eines der Durchschnitts-Forschungsreisenden zu tun haben, deren Aufenthalt, wie das in der Natur der Sache liegt, zeitlich meist ein immer recht begrenzter und zum mindesten unsteter ist, sondern eines Mannes, den dienstliche Obliegenheiten an Ort und Stelle bzw. in den Grenzgebieten festhielten, und zwar für die Dauer von neunzehn langen Jahren. Er reicht also mit dieser Ziffer fast an CSOMA DE KÖRÖS heran, der mit den seinem zweiundzwanzigjährigen Aufenthalt zu verdankenden Arbeiten über die tibetische Sprache und Literatur unter den Europäern qualitativ entschieden die erste Stelle als Pionier einnimmt.

Als höherer Beamter der britischen Zivilverwaltung lebt BELL zunächst im Gebiet von Dardschiling und Kalimpong, dann vorübergehend in Sikkim und Bhotan und wieder in Dardschiling, um schließlich von seiner Regierung auf wiederholte Einladungen des Dalai-Lama in diplomatischer Mission nach Lhasa geschickt zu werden. Bei der meist mit Erfolg ins Werk gesetzten Lösung seiner verschiedenen politischen und diplomatischen Aufgaben kommt ihm seine Fähigkeit, sich ins Volk einzuleben und die darauf sich aufbauenden guten Beziehungen zu allen Schichten, Bauern, Mittelstand, Adel, Klerus, hohen Würdenträgern und endlich zum Dalai-Lama selbst, trefflich zustatten. So ist denn „in dankbarer Erinnerung an langjährige Freundschaft“ das Buch dem Priesterkönig des Schneelandes gewidmet. Diese Intimität, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, war es denn auch, die dem Verfasser, dem ein reges Interesse an dem Gegenstand seiner Ausführungen innewohnte, einen freieren Einblick in manche Verhältnisse tun ließ, die den bisherigen Beobachtern sich weniger offen boten oder oft ganz verhüllt blieben. Ein Plus aber ist es, abgesehen von diesem, durch seine Stellung bedingten Vorzug, den BELL auch entsprechend hervorzuheben nicht ansteht, das seine Beobachtungsergebnisse ungleich wertvoller erscheinen läßt, als die der meisten anderen Forscher — und das ist seine Sprachkenntnis. Es wäre natürlich ein unbilliges Verlangen, an jeden Tibetforscher in praxi auch noch diese Forderung zu stellen und die Probleme der einzelnen Wissensgebiete, der physischen Geographie, der Meteorologie, der Mineralogie, Botanik, Zoologie, Anthropologie und Ethnographie sind schon an und für sich vielgestaltig genug, als daß sie noch nach dieser Richtung hin notwendigerweise ergänzt werden müßten, können auch dieses Hilfsmittel mit Ausnahme der Ethnographie ganz gut entraten. Anders aber ist's darum bestellt, wenn der Forscher auch das religiöse Element — und Tibet ist ja ein Land der Religion *κατ'ἔξοχην* — und ihre Auswirkungen in Kunst, Kultus und Literatur mit in den Kreis seiner Beobachtungen einbeziehen will. Hier bleibt alle Arbeit — von der Literatur gar nicht zu reden — ohne Sprachkenntnis nur elendes Stückwerk und Stümperei. Denn, was nützen uns Schilderungen der Form, wenn wir über den Inhalt nichts erfahren. Aber auch für die anderen Momente ist Sprachkenntnis, auch nur unter dem Gesichtspunkt des Verständigungsmittels ein recht wesentlicher Faktor, wenn anders der Forscher nicht nur auf die manchmal recht zweifelhafte Zuverlässigkeit von Dolmetschern und sonstigen Mittelsmännern angewiesen bleiben will. Bezüglich der Werke unseres Gebietes, soweit sie auf einen allgemein und nicht speziell vorgebildeten Leserkreis zugeschnitten sind, zeichnen sich nur die englischen von ROCKHILL und SARAT CANDRA DÁS und das russische aus der Feder des Burjaten GONBO ŽAB CYBIKOV nach dieser Richtung aus, während die viel mit tibetischen Ausdrücken herumwerfenden Bücher von WADDELL infolge der Zweideutigkeit und Unzuverlässigkeit der Transkription ihres Verfassers vom wissenschaftlichen Standpunkt zurückgewiesen werden müssen, denn die von ihm angewandte phonetische Schreibweise ist angesichts der Vieldeutigkeit ihrer Ausdrücke nichtssagend. Bei aller Achtung vor der Phonetik als vor einem wichtigen, aber auch nicht dem einzigen Hilfsmittel beim Erlernen der Umgangssprache verlangt die historisch gewordene Rechtschreibung des Tibetischen eine buchstabengetreue Umschrift.



Freilich, für den, dem ein Buch, wie das unsrige, mit fremdsprachlichem Beiwerk, nur als Orientierung über Land und Leute dienen soll, ist ja eine Akribie in der fraglichen Hinsicht belanglos, aber es dürfte doch meines Erachtens auch für den Verfasser eines sonst so dankenswerten Werkes nicht ganz gleichgültig sein, ob dasselbe nur dem großen Publikum eine packende Unterhaltungs- und Informationslektüre ist, oder ob auch genauer Hinschauende, denen es auf das philologische Moment ankommt, darauf zurückgreifen können. Wenn dieser Umstand bei einem Autor, der in der betreffenden Sprache nicht versiert ist, unberücksichtigt bleiben muß, so ist das verständlich, wenn aber ein Kenner wie BELL, und noch dazu ein kompetenter, auf diese Berücksichtigung verzichtet, so ist das einfach unverständlich. Der Verfasser hat seine Zuständigkeit für die tibetische Sprache bisher durch zwei Bücher, beide schon in zweiter Auflage erschienen, dokumentiert. Es sind das: 1. Grammar of Colloquial Tibetan, Second Edition, with map, X + 224 in 8°, Calcutta 1919 und 2. English-Tibetan Colloquial Dictionary, Second Edition, XXXVI + 562 in 8°, Calcutta 1920. Daß ihre Zusammenstellung ohne Kenntnis der Schriftsprache und ohne fortwährendes Zurückgehen auf sie, ja, oft genug Rekonstruktion aus ihr unmöglich ist, braucht doch nicht erst gesagt zu werden. In vorliegendem Buche nun wirkt die Anwendung der phonetischen Schreibweise, die ja sonst aus dem Entgegenkommen gegenüber dem proponierten Leserkreis gerechtfertigt erscheinen mag, um so befremdender, als sie alles unberücksichtigt läßt, was sich bisher aus dem Tibetischen und sogar aus dem Sanskritsprachschatz bei uns eingebürgert hat. Haben es doch auch Autoren, die von der Sprache selbst nur wenig verstanden und das auch unumwunden zugeben, wie z. B. FILCHNER, TAFEL und SVEN HEDIN, in ihren Büchern für nötig gehalten, ihre Wiedergabe der fremden Ausdrücke mit allgemein Üblichem und Anerkanntem zu konformieren. Eine Kontrolle der Eigennamen und Termini technici nach dieser Richtung hin an Hand eines wissenschaftlichen Werkes hätte nur dazu beigetragen, den Gesamtwert des Buches zu seinen Gunsten abzurunden und alle Beanstandungen erspart. Jedenfalls machen Schreibweisen, wie *Avalokiteswara*, *Atischa* und *Wadschradhara*, unter sich verglichen, den Eindruck der Flüchtigkeit und des Halbfertigen und werden das Urteil berechtigt erscheinen lassen.

Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, in einer Liste alle diese Transkriptionsdifferenzen zwischen BELL bzw. seinem Übersetzer und einem korrekten System der Wiedergabe zu konfrontieren. Doch seien einige Proben gegeben. Die in der linken Spalte stehenden Zahlen bedeuten die Seiten des BELL'schen Buches.

Statt:

muß es heißen („Anthropos“-Umschrift):

<i>Milar-raspa</i> 36	<i>Mi-la-ras-pa</i>
<i>Sakya</i> 37	<i>Sa-skya</i>
<i>Guschi-Chan</i> 37	<i>Gušri-Xān (Xagan)</i>
<i>Tep-ter</i> 37, Note	<i>deb-ter</i> oder <i>deb-gter</i> mongolisch <i>debtër</i> manju <i>debtelin</i> türkisch <i>دقتر</i> persisch <i>daftar</i> aramäisch <i>ܕܩܬܪ</i> das griechische <i>διφτέρα</i>
<i>Ti-song De-tsen</i> 34	<i>K'ri-sron-ldeu-btan</i>
<i>Srong-tsen Gam-po</i> 34	<i>Sron-btan-sgam-po</i>
<i>Gedundub</i> oder <i>Geden-tub-pa</i> 38, Note	<i>dGe-dun grub-pa</i>
<i>Tsong Kapa</i> 38	<i>(b)Ṭon-k'a-pa</i>
<i>Sö-nam Gya-tso</i> 39	<i>bSod-nams rgya-mṭ'o</i>
<i>Dre-pung</i> 38	<i>'Bras-spuṅs</i>
<i>Taschi-lhunpo</i> 38	<i>bKra-šis-lhun-po</i>
<i>Lob-sang Gya-mtso</i> 42	<i>bLo-bzaṅ rgya-mṭ'o</i>
<i>Tsang-yang Gya-mtso</i> 43	<i>Ṭaṅs-dbyaṅs rgya-mṭ'o</i>
<i>Pal-den Ye-sche</i> 46	<i>dPal-ldan ye-šes</i>
<i>Yön-ten Gya-tso</i> 56	<i>Yon-tan rgya-mṭ'o</i>

Statt:  
*Dor-dsche* 57, Note, dazu die Bezeichnung *Dor-dschi* auf dem Bilde gegenüber S. 65

*Tuschot* (-Mongolen) 59

*Ge-sche* 59 (Gottesgelehrter)

*Lung-tol Gya-tso* 60

*Pön* 29

*Pön* 62 in *Lama Pön-po*

muß es heißen („Anthropos“-Umschrift):

*rDo-rje*

*Tuṣṣṭu*, schriftmongolisch *Tuṣiye-ta*

*Ye-ṣes bṣes-gñen*, sanskrit *prajñāmitra* (Weisheitsfreund)

*Lun-rtoḡs rgya-mt'o*

*Bon*

*dPon*

Der Ausdruck *Densa Sum*, S. 38, als Kollektivname für die drei (*Sum*, korrekt *gsum*) Klöster *Sera*, '*Bras-spuns* und *dGa-ldan* ist uns fremd, die Übersetzung dazu — „Drei Säulen des Staates“ — recht verdächtig; wir kennen nur die Bezeichnung *Se-Bras-dGe gsum*. Das getrennte Schreiben der Silben, welches in einigen der Anmerkungen allerdings unterblieben ist, macht ja den Eindruck der Wissenschaftlichkeit, ebenso wie das Auseinanderhalten der großen und kleinen Buchstaben im Silbenanfang; nur ist leider dabei der Übersetzer — wohl kaum der Autor (das englische Original ist mir nicht zugänglich) — einigemal verunglückt, sonst würden solche Monstra wie *Milar-raspa*, *Sum* mit großem *S* und *Dor-dsche* bzw. *Dor-dschi* nicht auf dem Papier figurieren. Der Seite 61 stehende Ausdruck *Sim-pön* dürfte mit *bSoi-dPon* identisch sein, *Tschem-po* ibidem ist in *t'en-po* umzuändern, das Ganze würde „der große Herr der inneren militärischen Wache“ bedeuten; *bSoi-dPon* ist aber heute allgemein der Titel für den Lama, der den persönlichen Hofstaat nicht nur des Dalai-Lama, sondern auch bei den *Xutuk-tan* unter sich hat. Statt *Udyayana* (S. 30) muß es *Udyāna* (Garten, tib. *U-gryan*) heißen. Ferner ist die Geschichte mit dem „Geist des Erbarmens“ („The Compassionate Spirit“ bei WADDELL), dem indischen '*Avalokiteśvara*, nicht recht in Ordnung. Seite 41, wo '*Avalokiteśvara*' uns als „Herr der Gnade“, was wir ja gelten lassen wollen, vorgestellt wird, können wir uns davon überzeugen, daß ihm das tibetische '*Tschen-re-si*' entspricht, ein Ausdruck, an den man sich ja schon aus anderen Büchern — statt des korrekten *sPan-ras-gzigs* — gewöhnt hat; wenn man aber S. 25 desselben Buches für diesen „Geist des Erbarmens“ neben einem tibetischen *Tschenrosi* das Sanskrit (!)-Äquivalent '*Awato Riteswara*' liest, dann muß man doch staunen. Es wird doch immerhin zweckmäßig sein, wenn der Übersetzer nicht nur über Kenntnis der ihn direkt angehenden Sprachen, sondern auch des Gegenstandes verfügt, und wenn nicht er, so doch der Korrekturleser. '*Dalai Lama Wadschradhara*' (S. 39), auch über das tibetische *rDo-rje t'añ* mit „der allumfassende Lama, der Führer des Donnerkeils“ zu übersetzen, kann leicht zum Mißverständnis verleiten, da man beim Lesen „Führer“ auf den ersten Blick kaum im Sinne von „Halter“ (das Zepter halten, führen) auffassen wird. In dem Passus über den Namen Tibets hätte der einheimische Ausdruck *Bod-yul* nicht fehlen dürfen. Daß das tibetische *Od-dpag-med* für skr. *Amitābha* in irgendeinem Dialekt *Ōn-pa-me*, wie aus der Note 1, S. 41 zu schließen, gesprochen wird, erscheint uns zweifelhaft. Doch genug an diesen Beispielen. Wir wollten mit ihnen nur unserer Verpflichtung zur Gewissenhaftigkeit nachkommen, wenn wir das eine oder andere richtigzustellen uns bemühen. Der Gesamtcharakter des Werkes wird, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, durch diese Schnitzer nicht beeinträchtigt, am allerwenigsten in seiner Eigenschaft als ein prächtiges Orientierungsmittel über die Vergangenheit und insbesondere die allerjüngste, mit ihren verworrenen und ständig fluktuierenden politischen Erscheinungen, die zu schildern der Verfasser angesichts seiner Stellung wohl unfraglich der berufenste Mann war.

Aber auch dem tiefer Eindringenden hat das Buch viel Neues zu sagen und Bekanntes zu ergänzen und die ausgleichende Gerechtigkeit fordert, daß wir auch diesem Moment einige Worte widmen.

Interessant und nachahmenswert ist, daß der Autor in den geschichtlichen Kapiteln seine Angaben durch Zitate aus Originalquellen belegt. Auf diese Weise erfahren wir die Titel von sechs solcher Werke:

1. *Pu-tön Rim-po-tsches* (!) *Tschö-tschung*,
2. *Pa-wo Tsuk-lak-re* (?) *Tschö-tschung*,
3. *Tep-ter Ngön-po* (der blaue Bericht),
4. *Gyerap Salwe Melong*,
5. *Ladak Gye-rap*, und
6. *Sö-nam Gya-tsos* (Lebensgeschichte).

Auf eine Richtigstellung bzw. Erüierung dieser Titel verzichten wir. Statt Nr. 3 ist natürlich *Deb-t'er ngon-po* zu setzen, der Nr. 4 entspricht „der die Genealogie der Könige erklärende Spiegel“ (*rGyal-rabṣ gsal-bai me-lon*) und die „Lebensgeschichte“ unter Nr. 6 ist selbstverständlich ein *rNam-t'ar*. *Gye-rap* ist ein kontrahiertes und verstümmeltes *Ṣes-bya rab-gsal*: „eine sehr klare Wissenschaft, Geschichte“ (siehe SCHMIDT, Grammatik der tibetischen Sprache, St. Petersburg 1832, S. 216). Zu der Stelle S. 33 und 34, wo auf Grund tibetischer Quellen von den verschiedenen „Landesgrenzen“, aus weißer Seide beim chinesischen König der Astrologie, einer eisernen Säule an der Grenze mit dem indischen König der Religion und dem Tore *Pa-ta Scha-dung* an jener mit dem persischen König des Reichtums die Rede ist, sei es uns gestattet, ein interessantes mongolisches Sprichwort als Parallele anzuführen: „Des Eisens Herrscher — in Rußland, des Steins Herrscher — in China, der Lehre Herrscher — in Tibet“ (mongolisch: *temür-ün xagan Oros-tu, ilagun-u xagan Kitat-tu, nom-un xagan Tābet-tū*). Für die S. 39, unten, mitgeteilten administrativen Verordnungen und moralischen Weisungen vergleiche man die fast wörtliche Parallele bei HUTH, Geschichte des Buddhismus in der Mongolei, Bd. II, Straßburg 1896, S. 219—221, deren Anführung im vorliegenden Buche ein schönes Beispiel für die Belesenheit BELL's in der tibetischen Literatur bildet. Neu war dem Referenten das zweimal dort gebrauchte Wort *Ong-kö* als tibetisches, „das Bildnis des Verstorbenen“, das doch genau dem mongolischen *ongon* entspricht, während dafür z. B. KOVALEVSKIJ in seinem bekannten Wörterbuch ein tibetisches Äquivalent *mč'ad-pa* gibt, dem für die mongolische Pluralform *ongot* und die Zusammensetzungen damit ein tibetisches *m'ud* zur Seite steht. Es ist somit nicht ausgeschlossen, daß der Ausdruck (und eventuell auch der Begriff?) *ongon* von Tibet zu den Mongolen importiert wurde, für welche Anschauung auch der Umstand spricht, daß das Wort im Manju und den verwandten Sprachen nicht vorkommt. Dagegen hat das Kottische, das allerdings manches mongolische Lehnsgut besitzt, ein *onxa*, *onka* in der Bedeutung „tot“, damit dem bei BELL gegebenen Begriff „Bildnis der Verstorbenen“ und den „Manen“ bei KOVALEVSKIJ (l. c.) zum mindesten nahekommend.

Nirgends in unserer Literatur fanden wir bisher auch eine Aufzählung der für die Gültigkeit der Wahl des jungen Dalai Lama maßgebenden körperlichen Merkmale (S. 57/58). Der Gebrauch des Ausdrucks „oberes Datum“ für die Tage der ersten Hälfte eines Monats (S. 48) korrespondiert mit der Anwendung des mongolischen *šing* in genau demselben Sinne, bei den Kalmüken jedoch werden nach POZDNEEV, Kalmycko-russkij Slovar', St. Petersburg 1911, S. 168, nur die Tage der ersten Dekade als *šing*-Tage bezeichnet. Ein sachlicher Irrtum ist dem Verfasser hinsichtlich der Festsetzung der Grundzüge des *sMon-lam* (bei BELL „Fest des Großen Gebetes“) unterlaufen, die er dem fünften Dalai Lama, dem Großen (1617—1682), zuschreibt. Die Grundzüge dieser kultischen Feier gehen aber auf *Ṣon-k'a-pa* (1357—1419) zurück, während dem fünften Dalai Lama nur das Verdienst zukommt, die Einrichtung zu einer ständigen gemacht zu haben. Interessant ist auch das S. 63 mitgeteilte Motiv für die Weigerung des Dalai Lama, mit Ausländern in persönliche Beziehungen zu treten — es handelt sich um die Zeit vor 1904 —, ein Motiv, welches genau mit dem übereinstimmt, welches EMIL SCHLAGINTWEIT in seinem „Bericht über eine Adresse an den Dalai Lama in Lhasa (1902) zur Erlangung von Bücherverzeichnissen aus den dortigen Klöstern“ (Abh. d. K. Bayer. Akademie der Wiss., I. Kl., XXII. Bd., III. Abt., S. 660) angibt.

Wir können dem Buche als einem hochbedeutsamen und wertvollen Beitrag zur Tibet-Literatur nur eine warme Empfehlung mit auf den Weg geben, die noch besonders durch einen Hinweis auf die prächtigen Tafelbilder gestützt sei. Sie bieten eine Menge reizvoller Landschaften, prächtiger volkskundlich schätzbarer Gruppen und ein reichhaltiges dankenswertes Material für das kultische Wesen des Lamaismus. Die Ausführung der farbigen Tafeln ist über alles Lob erhaben.

W. A. UNKRIG.

**Lefèvre M. A. *L'Habitat Rural en Belgique*. Etude de Géographie Humaine.**

Liège 1926. 306 pp. 32 planches hors textes, 3 cartes hors textes.

Une région aussi civilisée et colonisée depuis aussi longtemps que la Belgique, a cependant son ethnographie; l'étude minutieuse de M<sup>lle</sup> LEFÈVRE est une contribution précieuse à ce grand chapitre de la géographie humaine encore a peine entamée, de la recherche des types d'habitations.



L'auteur commence par l'étude de la répartition des maisons, de ce que nous avons appelé avec JEAN BRUNHES, le «semis fondamental du peuplement». Elle distingue les régions d'agglomérations où les habitations sont groupées soit en hameaux (Campine), soit en longues rues (Pays de Waes), soit en villages-nébuleuses (Brabant et Hainaut), puis les régions de concentration plus complète (gros villages tassées de la Hesbaye et de l'Ardenne). Mais par contre, il y a des régions où les habitations sont complètement dispersés (plaine flamande).

On a cherché l'explication de telles localisations dans des influences ethniques, à la suite de MEITZEN, mais il semble qu'il faut y voir surtout une conséquence des genres de vie. La vie de l'herbager n'a pas la même formule de peuplement que la vie de l'agriculteur ou de l'artisan rural. Les influences physiques jouent également un rôle (nature du sol, eau, forêt, climat), mais on a parfois exagéré ce facteur.

L'auteur aborde ensuite l'étude de la densité, non pas de la densité de la population, mais de la densité des maisons. Des régions de forte, de moyenne et de faible densité, se dégagent facilement. Ces trois groupes de régions ne sont pas liées à des degrés de fertilité du sol mais à des régimes de travail.

L'étude essentielle de cet ouvrage est celle de la forme de la maison. Plus que les autres parties, elle entre dans le domaine de l'ethnographie. Le géographe étudie le plan, la disposition de la maison, et non son mobilier ou sa décoration qui relève exclusivement de l'ethnographie.

Il faut tout d'abord préciser ce qu'on entend par types d'habitations. Chaque région n'est pas caractérisée par un seul type, mais par une association: petites maisons simples associées à des fermes petites ou grandes. Chaque type ainsi mélangé a besoin d'être étudié séparément: maisons ouvrières, maisons à bâtiment unique, tantôt étalé en longueur, tantôt ramassé en un cube, maisons à plusieurs bâtiments, parfois disposés en ordre lâche (hofstede du pays flamand) ou bien disposés en ordre serré et entourant des cours fermées (Hesbaye).

Les causes de ces disposition particulières sont recherchées dans la forme d'exploitation du pays. Il est bien plus important de déceler le plan d'une maison que l'aspect extérieur, matériaux ou formes de couvertures des toits. Des illustrations nombreuses et très démonstratives sont placées à la fin du livre comme pièces justificatives.

Sans doute, on pourrait faire quelques critiques de détail, ainsi ce choix des termes: agglomération et concentration, pour désigner des degrés dans le tassement des maisons, n'apparaît pas très justifié. Dans l'étude des types de peuplement, on pourrait insister davantage sur ce fait que souvent une région n'est pas caractérisée par un seul type mais par une hiérarchie de types associés les uns aux autres. La maison elle-même est souvent composée d'éléments hybrides venus de régions variées et qui se sont joints pour faire un type. Il peut être nécessaire de décomposer la maison en éléments différents et d'en rechercher les domaines propres.

Mais dans son ensemble, cette étude est un exemple très utile de ce que la géographie humaine peut apporter, et comme méthode et comme matière, à l'ethnographie. Sur de telles données, il est facile de surajouter les divisions plus minutieuses des rites, coutumes, jeux, ustensiles... Des concordances de limites pourront apparaître et les domaines de la géographie et de l'ethnographie s'entraideront et s'éclaireront l'un par l'autre.

P. DEFFONTAINES,

professeur de géographie à la faculté catholique de Lille.

**Ipek.** *Jahrbuch für prähistorische und ethnographische Kunst.* Herausgegeben von HERBERT KÜHN unter Mitwirkung von H. BREUIL, Paris; JOYCE, London; R. KARSTEN, Helsingfors; W. LEHMANN, Berlin; E. NORDENSKIÖLD, Göteborg; H. OBERMAIER, Madrid; RIVET, Paris. KUNKHARDT & BIERMANN. Leipzig 1925.

Die Herausgabe dieses Jahrbuches dürfte manchem anfangs als gewagt erschienen sein. Wenn aber seine Internationalität in dem Maße aufrecht erhalten werden kann, wie sie im ersten Bande verwirklicht ist, dann wird es dem neuen Unternehmen wahrscheinlich weder an Stoff noch an Lesern fehlen.



In der Einleitung verbreitet sich der Herausgeber über prähistorische und ethnographische Kunst. „Die mittelalterliche Kunst ist nicht zu verstehen ohne die vorgeschichtliche Kunst, aus der sie folgerichtig herauswächst, die Probleme der Stilzusammenhänge und dann die Probleme der Notwendigkeit des Stilwandels können von der prähistorischen Kunstforschung aus die stärkste Förderung erfahren. Die Forschung der vorgeschichtlichen Kunst wird für die kommende Kunstgeschichte von grundlegender Bedeutung sein, denn sie wird lehren, die Kunstgeschichte nicht als eine Summe vieler Einzelheiten zu sehen, sondern als eine Ganzheit, deren sämtliche Glieder von gleicher Bedeutung sind.“

An zweiter Stelle behandelt ADAMA v. SCHELTEMA Stil und Technik in der prähistorischen Ornamentik. „Von Haus aus ist das alteuropäische Ornament auf Grund seines rein dekorativen Charakters restlos an seinen Träger gebunden, es erfüllt seine schmückende Tätigkeit, indem es die vorhandenen, dem praktischen Zweck dienlichen Formen abtastet und unterstreicht durch einzelne eingeritzte Linien, die sich nun als das Muster scharf und eindeutig vom Grund, der unbezeichneten Körperfläche des Gerätes, abheben. In der Entwicklung dieser Kunst lassen sich zwei Momente unterscheiden: Die Form des Ornaments löst sich aus ihrer tektonischen Gebundenheit, indem sie sich mehr und mehr mit eigenen Kräften, eigenem Leben erfüllt, immer freier die Form der von ihr geschmückten Gegenstände nach eigenem Ermessen umspielt. Gleichzeitig mit dieser formalen Befreiung und zunehmenden Beseelung des Ornaments vollzieht sich aber eine zweite Entwicklung: . . . es ist der nicht so sehr gegen die formal-tektonische Herrschaft des Trägers, als vielmehr gegen dessen natürlich materielle, greifbar gegenständliche Beschaffenheit gerichtete Kampf.“

Einen sehr wertvollen Beitrag liefert SAINT-PÉRIER in dem Berichte über seine Forschungen in Lespugue (Haute-Garonne). Die von ihm gefundenen Zeichnungen und Skulpturen stehen den spanischen und den früher gefundenen südfranzösischen nicht nach. Die Grabungen werden fortgesetzt. Die ältesten Bewohner gehörten dem Aurignacien an, die nach dem Verfasser aus Afrika kamen. Sie waren wandernde Jäger, die wohl immer nur den Sommer in Lespugue zubrachten.

Ähnlich vollkommene Kunstwerke beschreibt E. PASSEMAR aus der Höhle von Isturitz (Basses-Pyr.), die vom Magdalénien-Menschen bewohnt war.

Vogelmalereien aus dem Neolithikum von den Felsen der Provinz Cadix werden von H. BREUIL beschrieben. Vögel gehören zu den selteneren Objekten der steinzeitlichen Kunst. Der uner müdliche Prof. H. OBERMAIER beschreibt frühbronzezeitliche Felsfiguren aus Galicien (Nordwest-Spanien), die er mit denen in Irland und Frankreich vergleicht.

U. ANTONIELLI gibt ein Bild der ältesten plastischen Kunstwerke Italiens, innerhalb derer die vom Oriente ausgegangenen Einflüsse von größtem Interesse sind. „Die feine Kunstfertigkeit der Eingewanderten (Terramarekultur), die derbe und feste Arbeit der alteingesessenen Völker vereinigen sich in glücklicher Weise, und dazu tritt der Vorteil der Berührung mit der überseeischen Kultur; das war es, was die reichen Schönheiten der italienischen Eisenzeit geschaffen hat.“

BLAS TARACENA-AGUIRRE zeigt uns die iberische Kunst des dritten und zweiten Jahrhunderts v. Chr. aus dem von den Römern zerstörten Numantia; sie wird großes Interesse erregen. Wir staunen über die sonderbare Renaissance einer um acht Jahrhunderte älteren Kunst aus dem Orient. Da tauchen wieder die Fabeltiere auf, die vogelköpfigen Menschen, die Bevorzugung der magischen geraden Linie, die Symbole auf den Schenkeln, die Hakenkreuze, die Schachbrettmuster, die magischen Augen, die Netze, Kreuze, Rauten und Weltzeichnungen. Mehr als 2000 Tongefäße sind ausgegraben. Die Plastik ist nur schwach vertreten.

A. KRÄMER weist hin auf die gefälligen Geräteformen mancher Naturvölker, aus denen unser Kunsthandwerk vieles lernen kann. „Da wundert es mich oft, daß die Kunstakademien und Gewerbeschulen keine ethnographischen Lehrer zu gewinnen suchen, die möglichst an der Hand zahlreicher Lichtbilder ‚Allgemeine Völkerkunde‘ in einem 12- bis 24stündigen Lehrkurs innerhalb eines Semesters vortragen.“

T. A. JOYCE beschreibt die Technik des Webens bei den Babunda, einem Bantustamm.

E. NORDENSKIÖLD studiert die vielfachen Änderungen der indianischen Kultur unter dem Einfluß Europas. Da spielen besonders einzelne Kulturpflanzen eine große Rolle, dann die Haustiere, die Musikinstrumente, die Form des Hauses u. a. Am wenigsten wurde die

Ornamentik von außen beeinflusst. Sie ist ja fast überall eines der konservativsten Kultur-elemente. „Vieles von der Kultur der Weißen, das die Indianer sich aneigneten, hat nur lokale Bedeutung gewonnen.“

Th. W. DANZEL bricht eine Lanze für die vielseitige expressionistische Kunst Altmexikos. Ihr Charakter beruht zum größten Teil auf dem magischen bzw. religiösen Inhalt. Es ist dem von unheimlichen Ideen freien Kunstwerk unmöglich, mit dem magischen in der Stärke des Eindruckes zu konkurrieren, wenn es einem von Mythen-Ideen besessenen Beschauer gegenübertritt. Der Verfasser untersucht in verschiedenen Zweigen der mexikanischen Kunst das psychologische Moment, um das Überwiegen der Bedeutung gegenüber der Form festzustellen.

W. FEWKES untersucht die Zeichnungen auf Tonwaren aus dem Mimbres Valley in Neumexiko, um daraus die Lebensweise eines Indianerstammes kennen zu lernen, der schon vor Ankunft der Europäer erloschen war.

Eine der rätselhaftesten Gruppen von Kunstobjekten sucht W. KRICEBERG neu zu sichten. „In der nordwestamerikanischen Kulturprovinz schließt sich um ein Kerngebiet, das den eigentlichen Höhepunkt darstellt und die am meisten typischen Erscheinungen hervorgebracht hat, im Norden und Süden je eine Zone, in der die Kunst beweglicher und freier geworden ist und Neigung zeigt, die Fesseln der starren Konvention zu lockern oder ganz abzustreifen. Die Haida und Tsimtschian stellen das Kerngebiet dar, in dem die in strenge Gesetze gebannte, stilisierte Plastik der Wappenfähle und die stilisierte Flächenkunst der erst später so genannten Chilkatdecken . . . ursprünglich entstanden sind und ihre konsequenteste Ausbildung gefunden haben. Demgegenüber steht auf der einen Seite der frische Naturalismus des Südens mit seinen Statuen und Köpfen von ergreifender Lebenswahrheit und seinen Wandmalereien, in denen die Phantasie des Künstlers sich schon mit weit größerer Freiheit bewegt. Nicht ganz so gegensätzlich stellt sich der Norden . . . zu dem Kerngebiet der Kultur; immerhin haben berufene Kenner auch ihm bereits eine Tendenz zu stärkerem Realismus in der Plastik der Masken, Rasseln, Helme usw. zugesprochen.“

R. KÄRSTEN kommt bezüglich der Tatauierung in Südamerika zu dem auch an anderen Orten bestätigten Resultat, „daß eine nähere Prüfung von Körperbemalung und Tatauierung in der primitiven Kunst nur im Dienste der Magie steht, und daß die Ornamente von Naturvölkern nur in Verbindung mit dem Studium ihrer Magie und ihres religiösen Glaubens begriffen werden können“.

W. LEHMANN untersucht einige Objekte der Kunst aus Costarica, in denen der Affe eine gewisse Rolle spielt. „In den Affen erblickte man mythisch ein den jetzigen Indianern vorhergehendes menschenartiges Geschlecht, auf das die Könige ihre eigene Abstammung zurückführten. Daher hatten die Bribrikönige den Affen als Totemtier erwählt. . . . Der Adler mit dem Affen im Schnabel aber war das besondere Würdezeichen eines Königs aus dem Geschlechte der Quepo und Coto und der ihnen nächst benachbarten Indianer von El General.“

R. HEINE-GELDERN klärt ein in Hinterindien und Indonesien an Schwertgriffen häufig vorkommendes Motiv auf: ein König sitzt auf den Schultern eines Dämonen. „Diese Darstellung entspricht vollkommen einer Szene aus einer weit verbreiteten und sehr beliebten Jatakaerzählung: der Menschenfresser (Porisada) Brahmadata . . . hat den König Sutasoma, den Bodhisatva, gefangen genommen und trägt ihn auf den Schultern fort.“ Die Figur des Menschenfressers ist häufig zu magischen Zwecken verwendet, sie soll hier offenbar auch dem Besitzer des Schwertes magische Kräfte verleihen.

Einzelne Züge der Brahmadataepisode sind sogar, wie HEINE-GELDERN gut zeigt, in der Volkssage mit einem alten orientalischen Märtyrer, dem heiligen Christophorus, verknüpft worden. Diese Verknüpfung erreichte, was der Verfasser nicht erwähnt, im Mittelalter ihren Höhepunkt. Es scheint da etwas Ähnliches geschehen zu sein, wie z. B. mit der Verknüpfung des Kyfihäuser mit Kaiser Barbarossa.

Der Ipek füllt am Schluß 33 Seiten mit Besprechungen neuerer Literatur.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

*Rassenkunde*. Herausgegeben von W. SCHEIDT. Band I: Allgemeine Rassenkunde. Als Einführung in das Studium der Menschenrassen. Von Dr. WALTER SCHEIDT (Hamburg). J. F. LEHMANN's Verlag. München 1925. 584 SS.

In einem großangelegten Werke gibt W. SCHEIDT an der Hand der von ihm gehaltenen Vorlesungen einen Überblick über die heutige Rassenkunde. Der erste Band behandelt die allgemeine Rassenlehre. Zunächst wird der Begriff der Rasse in der Geschichte der Anthropologie erörtert. Leider bricht die Darstellung der biologischen Forschung mit WEISMANN, die der anthropologischen mit DENIKER ab. In sehr verständlicher Form werden die Anschauungen über die Bedeutung der Vererbung und der äußeren Einwirkungen dargelegt, wobei eine starke Abhängigkeit von dem Ideenkreis der SIEMENS-LENZ'schen Schule ins Auge springt. Daneben finden wir viele wertvolle Einzelbeobachtungen, z. B. über Zwillinge, und originelle Ideen des Verfassers. Ausgezeichnet ist der sechste Abschnitt über Erbeigenschaften und Rassenmerkmale. Das Literaturverzeichnis ist erschöpfend. Mit der Trennung, die der sehr geschätzte Autor in der Wissenschaft vom Menschen durchführt, nämlich einer Abstammungslehre und einer Rassenkunde, kann sich Referent nicht befreunden. Anthropologie definiert SCHEIDT als Erbgeschichte des Menschen. Rasse nennt er recht treffend „einen innerhalb der Art ausgelesenen Eigenschaftskomplex“. Weiters schlägt er vor, die Bezeichnungen „Eigenschaft“ und „Merkmal“ im Sinne von idiotypischer und phänotypischer Beschaffenheit auseinanderzuhalten. In einem Anhang über die Arbeitsweise der Rassenforschung gibt SCHEIDT eine Anleitung zur biostatistischen Verwertung von Forschungsergebnissen im Sinne der Schule R. MARTIN's. Außerordentlich anregend ist der von E. WAHLE gegebene Abschnitt „Die rassenkundliche Auswertung vorgeschichtlicher Forschungsergebnisse“. Hier wird auch über die Kulturkreise der prähistorischen Archäologie gesprochen. Ein zweiter Band soll der speziellen Rassenkunde gewidmet sein. Die bildliche Ausstattung des Werkes ist gut und reichlich.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

**Fimmen Diedrich.** *Die kretisch-mykenische Kultur*. Herausgegeben von GEORG KARO. Leipzig und Berlin 1924. 2. Aufl. VIII + 224 SS. 203 Abb. im Text. 2 Karten. B. H. TEUBNER.

Mit Recht vergleicht MAX NEUBERT<sup>1</sup> die „vorgeschichtliche Forschung von heute“ mit einer „riesigen und raffiniert gegliederten Betriebsanlage, die der obersten Direktion ermangelt“. In der Tat, von den vielen Forschern, die das „prähistorische Eröffnungstück der indogermanischen Weltgeschichte“ (NEUBERT), die Probleme „mykenische Kultur“ und „dorische Wanderung“, „Hellenen und Pelasger“, seit einem Halbjahrhundert in den Kreis ihrer Interessen ziehen, kommen kaum zwei zu denselben Resultaten, sobald sie die Grenze des bloßen Materialsammelns und Katalogisierens hinter sich lassen. Wenn man z. B. die Werke von MATTHÄUS MUCH<sup>2</sup>, CARL SCHUCHHARDT<sup>3</sup>, HUBERT SCHMIDT<sup>4</sup>, REINHOLD FRH. V. LICHTENBERG<sup>5</sup>, GEORG WILKE<sup>6</sup>, das sind die Verfasser, die von sozusagen gemeinsamer Grundlage herkommen und

<sup>1</sup> Die dorische Wanderung in ihren europäischen Zusammenhängen, Stuttgart 1920, S. 1.  
<sup>2</sup> Die Kupferzeit in Europa und ihr Verhältnis zur Kultur der Indogermanen, Wien 1886; Die Heimat der Indogermanen, Jena 1904<sup>2</sup>; Die Trugspiegelung orientalischer Kultur, Jena 1907. Vgl. Prähist. Zeitschr. 1909, I, 430 ff. (H. SCHMIDT); Mannus 1910, II, 274 ff. (G. KOSSINNA).

<sup>3</sup> H. Schliemann's Ausgrabungen... im Lichte der heutigen Wissenschaft, Leipzig 1891<sup>2</sup>; Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung, Straßburg und Berlin 1919; dazu Prähist. Zeitschr. 1919/1920, XI/XII, 214 ff. (M. EBERT).

<sup>4</sup> Troja — Mykene — Ungarn, Zeitschr. f. Ethnol. 1904, 36, 608 ff.

<sup>5</sup> Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros, Mitt. d. Vorderas. Ges., Leipzig 1906, 11/2; Einflüsse der ägäischen Kultur auf Ägypten und Palästina, Mitt. 1911, 16/2; Die ägäische Kultur, Leipzig 1911, Wissenschaft und Bildung 83, QUELLE und MEYER.

<sup>6</sup> Archäologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern, Zeitschr. f. Ethn. 1904, 39 ff.; Spiral-Mäander-Keramik und Gefäßmalerei, Hellenen und Thraker, Würzburg 1910; Südwesteuropäische Megalithkultur und ihre Beziehungen zum Orient, 1912; Kultur-



dazu eine großzügige Gesamtdarstellung geben, in den konkreten Einzelheiten ihrer Schlußfolgerungen prüft, so scheinen die Verhältnisse Griechenlands wahrhaft „noch längst nicht reif“ für die Zusammenfassung, die „ethnographischen Zuteilungen“ daher notwendig mit dem „Charakter des Vorläufigen“ behaftet<sup>7</sup>. In einem Punkte freilich stimmen die verschiedenen Verfasser in steigendem Maße zusammen, in der Herleitung der südöstlichen Kulturen vom europäischen Nordwesten. Wie in der europäischen Urgeschichts- und Altertumswissenschaft schlechthin<sup>8</sup>, so verdrängt auch auf dem Gebiet der Griechenforschung die Europahypothese seit fünfzig Jahren Schritt für Schritt den Glauben an die Herkunft Europas von Asien, ohne daß die Vertreter des offensiven Prinzips stets klug genug wären, mit M. MUCH<sup>9</sup> zwischen „Ursprungsland“ und „Geburtsland“, Wiege und Heimat zu unterscheiden; sind es doch zumeist nationalpolitische Voraussetzungen, die sich da zur Geltung bringen<sup>10</sup>. Ver zweifelnd, daß diese Lage der Dinge jemals noch zu bessern wäre, erklärt NEUBERT<sup>11</sup> die Hypothese prinzipiell „auf lange Zeit hinaus, wenn nicht für immer“, für die „letzte Weisheit der prähistorischen Forschung“ und nennt die — Phantasie zur Führerin seiner Wissenschaft. Dieser „phantastischen“ Methode steht kontradiktorisch entgegen die empirische DIEDRICH FIMMEN'S.

Der Wert dieser „einzigen zuverlässigen und eindringenden Gesamtbehandlung der kret.-myk. Kultur, die es in irgendeiner Sprache gibt“<sup>12</sup>, beruht vorzüglich auf ihres Verfassers Besonnenheit und Bescheidenheit. Wenn KARO feststellt (IV), „daß die Probleme der kret.-myk. Kultur sich seit 1920 in neuem Fluß befinden, daß aber ein klarer Abschluß oder ein entscheidender Abschnitt der Forschung noch keineswegs erreicht ist, weder mit dem Spaten noch mit der Feder“, so bewährt er sich als berufener Herausgeber des Nachlaßwerkes FIMMEN'S, des in der Blüte seiner Jahre der Wissenschaft entrissenen Forschers (geb. 21. März 1886, gefallen 24. Dezember 1916), dessen den Stoff bemeisternde und gliedernde Zusammenfassung es bewußt vermeidet, „irgendwelche politische oder ethnologische Zusammenhänge und Grenzen“ zu konstruieren, sich vielmehr „vorläufig“ damit begnügt, „die einzelnen Teile und die endliche Verschmelzung eines großen Kulturgebietes durch die Betrachtung seines reichsten Erzeugnisses, der Keramik, wiederherstellen zu können“ (94 f.). Immer wieder warnt FIMMEN ebenso vor evolutionistischer (25 f., 28, 41, 44 f., 65 f.) wie vor ethnologischer Konstruktion (37 f., 39 f., 66, 93 f., 94 f.)<sup>13</sup>. Damit ist der Vorgeschichtsforschung eine entsagungreiche, jedoch für die Zukunft fruchtbringende Bahn vorgezeichnet.

beziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, 1913, CURT KABITZSCH; dazu Mannus 1912, IV, 140 ff. (LICHTENBERG); Prähist. Zeitschr. 1910, II, 234 ff. (M. HOERNES).

<sup>7</sup> GUSTAF KOSSINNA, Die Herkunft der Germanen, Leipzig 1920<sup>3</sup>, S. 6 f., CURT KABITZSCH.

<sup>8</sup> THEOBALD BIEDER, Geschichte der Germanenforschung, Leipzig 1921/1925, 3 Teile, THEODOR WEICHER.

<sup>9</sup> Heimat der Indogermanen, 3 ff.

<sup>10</sup> Vgl. LUDWIG WILSER, Die Germanen, Leipzig 1925<sup>3</sup>, THEODOR WEICHER; dazu Zeitschr. f. Ethnol. 1904, 706 f. (P. EHRENREICH).

<sup>11</sup> Dorische Wanderung, I f.

<sup>12</sup> KARO, Vorwort, VI.

<sup>13</sup> Siedlungswesen. „Man muß immer mit der natürlichen Gestaltung des Bodens rechnen; eine landschaftliche oder gar zeitliche Verteilung der Siedlungstypen erzwingen zu wollen, wie zuerst G. HIRSCHFELD (Hist. u. phil. Aufsätze für ERNST CURTIUS, 1884, 353 ff.) versucht hat, ist eine sehr gewagte Sache.“ Die Höhlenwohnung ist „weder für eine bestimmte Zeit noch für eine bestimmte Landschaft eine charakteristische Siedlungsform in dem Sinne, daß sie ausschließlich oder vorwiegend herrschend gewesen wäre... Die Präexistenz von Einzelsiedlungen ist nirgends zu erweisen“ (26). Offene und geschlossene Siedlungen „kommen... nebeneinander vor; weder die regelmäßige zeitliche Abfolge von der offenen zur geschlossenen Siedlung noch der zwangsweise plötzliche Übergang zur letzteren läßt sich irgendwie beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen“ (28). Vgl. ERNST KORNEIMANN, Zu den Siedlungsverhältnissen der mykenischen Epoche, Klio, 1906, VI, 171 ff.

Wohnbauwesen. „Man muß sich hüten, die Ovalbauten durchweg als die dem Rundbau regelmäßig folgende Bauform zu betrachten“ (41). Die Ovalbauten sind ferner „weder als zeitliche noch als formale Vorstufen der Eckbauten“ zu betrachten; sie bilden „weder eine natürliche Urform noch eine regelmäßige, normale Übergangsstufe“ (44). Vgl. FERDINAND NOACK, Ovalhaus und Palast in Kreta, Leipzig und Berlin 1908, B. G. TEUBNER.

Bestattungsform. Nirgends „kann man mit Sicherheit von Leichenverbrennung sprechen... Es ist ja durchaus nicht unmöglich, daß an einzelnen Stellen des weiten kret.-myk. Kulturgebietes gelegentlich Leichenverbrennung vorgekommen ist, aber einwandfrei nachgewiesen ist kein einziger Fall“ (65 f.). Vgl. JOSEPH ZEHETMAIER, Leichenverbrennung und



FIMMEN konstatiert vier „Kulturprovinzen“ in Siedlung (28 f.), Wohnbau (45 f., 49 f.), Grabform (63), Keramik (68, 89): Thessalien, Griechenland, Kykladen, Kreta.

Das Neolithikum, dessen Spuren in Griechenland wie auf Kreta festzustellen sind (69 ff., 125 ff.)<sup>14</sup>, erscheint als „Vorstufe“ (2) und „unmittelbare Vorläuferin“ (126) der kret.-myk. Kultur; in ihm wurzelt der Megarontypus des griechischen Hauses (45 ff.), sowie die Technik der griechischen Keramik (132 ff.) und Metallurgie (120 f., 126 f.)<sup>15</sup>. Wiewohl FIMMEN dem Handel gleichfalls schon für diese Zeit Bedeutung zuschreibt (70, 1), verwirft er doch die von LICHTENBERG<sup>16</sup> behauptete Beziehung der neolithischen Ägäis zu Ägypten (152 ff.).

Die einer vermutlich einheitlichen Steinkupferzeit (84, 127 f., 132 ff.) entsprungene, daher verbundene, viergliedrige Bronzezeit (89, 92), die sich deutlich vom Norden wie vom Süden beeinflußt zeigt, fließt schließlich wieder in den Begriff der „mykenischen Koine“ zusammen (89, 92, 144), deren künstlerische Form zwar von Kreta stammt (89, 92), deren organisatorisches Schwergewicht jedoch auf dem Festland ruht (94 f., 144), von wo das Megaron, das griechische „Haus“, auf die Inseln und nach Kreta vordringt (54).

„Eines der heikelsten Probleme der griechischen Vorgeschichte“<sup>17</sup> stellt die Kunst von Dipylon. Mit FREDERIK POULSEN<sup>18</sup> konstatiert FIMMEN in der Keramik der Koine selbst die ersten Spuren des schließlich im geometrischen Stil (z. B. von Dipylon) gipfelnden linearen Schemas (92 f., 106 f., 196 f.). Einen Dualismus von Herrenservicé und Bauernkeramik, wie ihn POULSEN (67 f.) gleichfalls behauptet, lehnt FIMMEN entschieden ab: „Aus Publikationen, die in der Regel eine beschränkte Auswahl der besten Fundstücke enthalten, kann man über diese Frage nicht urteilen; wenn man aber einmal gesehen hat, um ein Beispiel zu wählen, wie viele Kisten mykenischer Keramik von einer kleinen Ausgrabung einer unbedeutenden Ansiedlung in Drachmani in kurzer Zeit ins Museum kamen, kann man an das Herrenservicé unmöglich glauben. Nicht nur in Mykenä tritt die Keramik in Massen auf, sondern in jeder gleichzeitigen Ansiedlung innerhalb des Kulturgebietes. Darin liegt eben erst die Berechtigung, von einer gemeinsamen mykenischen Kultur, einer mykenischen Koine, zu sprechen“ (94).

Thessalien bildet nach FIMMEN eine eigenartig mykenische „Kulturprovinz“ (2 ff., 68 ff.), die mit der balkan- und donauländischen Kultur zusammenhängt (100 ff., 198 f.), und zwar wesentlich fester als die kretische „Kulturprovinz“ mit dem Orient. Während die kretische Kultur jedoch vordringt, weicht die thessalische zurück (74 f., 89, 102); erst im Dipylonstil kommt sie wieder stärker zur Geltung (POULSEN, 76).

Eine dem Dipylonstil verwandte schematische-lineare Degeneration spätmykenischer Formen zeigt der geometrische „Metopenstil“ (A. MACKENZIE) der Philisterkeramik (106 f., 196 f.)<sup>19</sup>. In Parallele dazu stellt FIMMEN in Medinet Gurob (Ägypten) gefundene Keramiken, die er dem Volk der Turscha zuschreibt (98, 191, 213).

FIMMEN läßt den Anfang der kret.-myk. Kultur, die frühminoische Periode, mit der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends v. Ch. (etwa 2895) einsetzen, die frühmykenische resp. mittelminoische Periode (Paläste von Knossos und Phästos) der Hyksoszeit (1675/1580), die mittelmykenische resp. spätminoische Periode (Paläste von Mykenä und Tiryns) der einsetzenden 18. Dynastie (1580/1350) entsprechen, den der spätmykenischen Periode folgenden geometrischen Stil, das Ende der kret.-myk. Kultur, zusammenfallen mit dem Wechsel der 19. und 20. Dynastie (um 1200)<sup>20</sup>.

Der historische Zusammenhang der kret.-myk. Kultur mit Ägypten ist es, der erstere nach Rang und Wesen, chronologisch wie soziologisch erfassen läßt. Vor allem der Handel, „der nach dem Umfang des Absatzgebietes zu schließen, sich in großen Dimensionen bewegt

Leichenbestattung im alten Hellas, Leipzig 1907, 38 ff., 100 ff.; dazu Prähist. Zeitschr. 1911, 3, 197 f. (H. SCHMIDT).

<sup>14</sup> CHR. BLINKENBERG, Archäologische Studien, Kopenhagen und Leipzig 1904, 1 f. Neolithische Hauptstationen sind Dimini und Seslo in Thessalien (CHR. TSUNTAS, 1908).

<sup>15</sup> Vgl. M. MUCH, Kupferzeit 71 f., 93 f., 156 f.

<sup>16</sup> Mitt. 16/2, 71 ff.

<sup>17</sup> SCHUCHHARDT, Alteuropa, 306.

<sup>18</sup> Die Dipylongräber und die Dipylonvasen, Leipzig und Berlin 1905, 56 ff., 70 f., 75 f., B. G. TEUBNER.

<sup>19</sup> H. THIERSCH, Archäologischer Anzeiger 1908, 378 ff.; 1909, 383 ff.

<sup>20</sup> Synchronistische Tabelle, 210 f.

haben muß" (113), entsprechend der fabriksmäßig einheitlichen Produktion, z. B. der Keramiken (93 f.), verband die kret.-myk. Kultur mit Orient und Okzident. „Die zahlreichen ... Beziehungen der kret.-myk. Kultur zum Ausland lassen sich nur in den wenigsten Fällen durch die Annahme der Einwanderung von Volksteilen aus dem mykenischen Kulturgebiet erklären. Die weitaus meisten Funde mykenischer Waren im Ausland umschreiben ein Absatzgebiet des mykenischen Handels" (113). FIMMEN betont, „daß die Schiffsbaukunst im Ägäischen Meer sich ganz selbständig entwickelt hat“, der Handel in Händen der „Mykenier“ selbst lag (117 f.). ... In der Kunst standen die kret.-myk. und die ägyptische Kultur in ständiger Wechselwirkung (201 ff., 206 f.)<sup>21</sup>.

Die sogenannten „Arbeiterstädte“ Ägyptens (98, 107, 156, 161 f., 191)<sup>22</sup> weisen eine Reihe kret.-myk. Funde auf, die das Vorkommen von Sklaven, Künstlern und Handwerkern, aus diesem Kulturkreis vermuten lassen. WILHELM MAX MÖLLER<sup>23</sup> hat daneben seinerzeit schon auf die Bedeutung des Söldnerwesens für die Beziehungen Europas zu Ägypten (und Assyrien!) verwiesen. FIMMEN zieht die Kefti (=Kaphortiter-Kreter?)<sup>24</sup> heran (181 ff.)<sup>25</sup>; er findet in ihrem „durchaus unsemitschen Typus“ (185), ihrer Tracht und ihren Gaben, vor allem den charakteristischen Protomen von Löwen, Ochsen, Greifen (121, 187 ff.), wie sie die Reliefs in den Gräbern des Reichere, Mencheperreseneb und Senmut und im Ramesseum zu Medinet Habu<sup>26</sup> erkennen lassen, den Beweis, „daß die von den Kefti vertretene Kultur eine große Reihe von Elementen einer bestimmten Stufe der kret.-myk. Kultur enthält (181), „daß die Kulturzeugnisse, die wir bei ihnen sehen, aus frühmykenischer Zeit stammen“ (191). Die Kämpfe Ramses' II., Menephtha's und Ramses' III. mit den „Nord-, See- oder Inselvölkern“ (191 ff.), von denen die Inschriften zu Medinet Habu und der Papyrus Harris berichten<sup>27</sup>, vor allem mit deren Hauptvolk den Pulesata, die FIMMEN (mit JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION) den Philistern, LICHTENBERG (mit WILLIAM EWART GLADSTONE) dazu den Pelasgern gleichstellt<sup>28</sup>, bilden den Höhepunkt dieser wertvollen und wechselseitigen Beziehungen des kret.-myk. Kulturkreises zu Ägypten<sup>29</sup>.

Die Philister (=Kaphortiter-Kreter!), deren kulturellen Charakter die Bibel ziemlich klar erkennen läßt<sup>30</sup>, treten nunmehr in den Mittelpunkt der ganzen Problemstellung; in Palästina scheinen demnach die Schlüssel zu den Rätseln der griechischen, ja europäischen Vorgeschichte verwahrt<sup>31</sup>. Hielt man vor wenigen Dezennien die Philister noch selbstverständlich für Orientalen, Semiten oder Hamiten<sup>32</sup>, so lassen jetzt die ägyptischen Quellen

<sup>21</sup> Vgl. G. MASPERO, Ägyptische Kunstgeschichte, hrsg. v. GEORG STEINDORFF (Leipzig 1889, 304 ff.), wo typisch mykenische Formen noch vollkommen erkannt werden; ferner POULSEN, Der Orient und die frühgriechische Kunst (Leipzig und Berlin 1912, 74 f., B. G. TEUBNER), der in der hettitischen Kunst die gemeinsame Quelle der kretischen und phönizischen sucht. SCHUCHHARDT, Schliemann's Ausgrabungen (381) verweist mit Recht auf das Verhältnis der romanischen Kunst zur byzantinischen. Die romanische Kunst „verwendet als Zierform fortwährend den Akanthus, den ihre Meister nie gesehen haben, ebensowenig wie die Mykenier die Papyrusstauden und die Palmen“.

<sup>22</sup> LICHTENBERG, Mitt. 16 2, 77 f. Vgl. Uvo HÖLSCHER, Das Grabdenkmal des Königs Chephren, Leipzig 1912, S. 4, 36, 70.

<sup>23</sup> Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 360 f., 372 ff., 385 f.

<sup>24</sup> Genesis 10, 14; Deut. 2, 23; Amos 9, 7; Jeremias 47, 4.

<sup>25</sup> LICHTENBERG, Mitt. 11 2, 57 ff.; 16 2, 4 ff., 17 ff., 31 ff.; STEINDORFF, Archäologischer Anzeiger 1892, 13 ff.

<sup>26</sup> J. FR. CHAMPOLLION, Monuments de l'Egypte et de la Nubie, Paris 1840, III, 220 ff.

<sup>27</sup> M. W. MÖLLER, Asien und Europa, 354 ff.; THADDAUS SMOLENSKI, Anzeiger der Krakauer Akad. d. Wiss., hist.-phil. Kl. 1912, 6 f.

<sup>28</sup> Mitt. 16 2, 27 f.; Memnon 1909, III, 213; Mannus 1912, IV, 303 f.

<sup>29</sup> GÜNTHER ROEDER, Prähist. Zeitschr. 1912, IV, 426 ff.

<sup>30</sup> Richter 16, 25 f., 29 f. (Säulenbau); 1 Könige 13, 19 ff.; 17, 4 ff.; 2 Könige 21, 16 ff. (Eisenindustrie); Richter 2, 14; Joel 3, 4 ff.; Amos 1, 6 ff. (Sklavenhandel); 2 Könige 8, 18; 3 Könige 1, 38 und 44 (vgl. Garden „Kreti und Pleti“). Die philistäischen Garden sicherten die Erbfolge von David auf Salomon, wie neun Jahrhunderte später die germanischen Garden die Erbfolge von Augustus auf Tiberius (TACITUS, Ann. I, 16)!

<sup>31</sup> Vgl. für die Zeit vor dem Philistereinbruch PAUL KARGE, Rephaim, Paderborn 1918, FERDINAND SCHÖNINGH; dazu JOSEF BAYER, Mannus 1919/1920, XI/XII, 215 ff.; Zeitschr. f. Ethnol. 1919, 51, 163 ff.; H. SCHMIDT, Prähist. Zeitschr. 1918, X, 196 ff.

<sup>32</sup> FRIEDRICH SCHWALLY, Die Rasse der Philister, Zeitschr. f. wiss. Theol. (Hrsg. v. ADOLF HILGENFELD) 1891, 34, 103 ff.

hren Zusammenhang mit der kret.-myk. Kultur immer mehr erkennen und bestätigt denselben die von der Orientalistik befruchtete mythologische Forschung<sup>33</sup>. In wertvollen Studien hat WALDEMAR BELCK<sup>34</sup> den Philistern sogar die „Erfindung der Eisentechnik“ zugeschrieben. Diese Zusammenhänge vielleicht können das, was NEUBERT<sup>35</sup> den „metaphysischen Sinn des Eisen“ nennt, nämlich die „Herrschaft der weißen Rasse“, die M. MUCH freilich seinerzeit schon, sachlich wenigstens, den Sinn des Kupfers genannt hat, dem wahren Kerne nach erschließen helfen.

\* \* \*

FIMMEN's entschiedener Vorzug ist, daß er die ägyptischen Quellen und Funde für Zeit- wie Wesensbestimmung der kret.-myk. Kultur heranzieht. Damit ist der für Erhellung der griechischen Vorzeit fruchtbarste Weg beschritten. Es ist zweifellos methodisch zielführender, zuerst durch Erstreckung des historischen Rahmens sämtliche Möglichkeiten der historischen Forschung zu erschöpfen, als a priori neue Wege zu suchen. Es ist notwendig, zuerst einmal die mykenische Koine als ein kulturelles Vorland des Orients zu begreifen, selbst wohl eigener Kultur mächtig, dennoch aber der Befruchtung bedürftig. Dasselbe gilt vom hettitischen Kulturkreis Kleinasien<sup>36</sup>. Vor allem als Sklaven und Söldner, Künstler und Krieger scheinen die Nordwestvölker vielfach im Dienste des orientalischen Südostens gestanden, in dieser Rolle aber das Metall in die Kultur eingeführt zu haben<sup>37</sup>. Wer die FIMMEN'sche Darstellung der mykenischen Koine vorurteilsfrei auf sich wirken läßt, der kommt notwendig zu dem Schluß, daß nicht Völkerwanderungen, sondern Handel und Verkehr, Kriege und Bündnisse, Söldner- und Sklavenwesen in erster Linie kulturfördernd und kulturvermittelnd wirksam waren. Eine Kultur, die „in Mykenä, Knossos und Milet Vasen genau derselben Technik, Form und Dekoration gebrauchte“ (89), so daß „spätmykenische Vasen von Thessalien und von Rhodos nicht mehr zu unterscheiden sind“ (92), deren in großen Dimensionen sich bewegender Handel (113) Waren zum Gegenstand hatte, die, weil in derselben Technik und in demselben Stil gearbeitet, in Fabriken, vermutlich „Filialen desselben Mutterhauses“, entstanden sein müssen (94), eine Koine, in der somit geradezu Industrialismus herrschte, hatte gewiß längst die primitiven Elemente, aus denen sie vielleicht erwuchs, in sich zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet. Nichts deutet auf eine Zerstörung dieser Ruine durch nordische Kräfte hin, wie sie NEUBERT konstatiert, wenn er die „dorische Wanderung“ den Einfall der ersten Indogermanen sein läßt, vieles vielmehr auf Zersetzung, wie sie jede satte Zivilisation schließlich ereilt. Keine Spur irgendeiner „Völkerwanderung“, irgendeines Zuruhekommens der Völker läßt sich zeigen; feste Verhältnisse stehen vielmehr am Anfang, erst am Ende tritt Bewegung ein.

Was M. MUCH in heute noch gültiger Weise für Mitteleuropa gezeigt hat, daß nämlich weder das Kupfer, noch die Bronze, noch das Eisen durch die Einwanderung frischer Völker zu erklären sind, der Stein vielmehr bereits die späteren Formen der Metallkunst keimhaft enthält, dasselbe gilt für Griechenland (89, 92, 126 f.). Der Stil der Keramik verändert sich zwar; der Anstoß jedoch kommt von innen, nicht von außen; es ist Degeneration, nicht Devastation. Damit stimmt gut zusammen, daß die ägyptischen Quellen die „Seeräuberriege“

<sup>33</sup> ERICH BETHE, *Minos*, Rhein. Museum f. Philol. 1910, 65, 200 ff.; O. GRUPPE, *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 168 f., 184 f., 247 ff., 1227 f., 1346 f.; derselbe bei PAULY-WISSOWA, Suppl., III, 984 (Dagon-Herakles) Die griechische Mythologie läßt z. B. Perseus in das Land der Kepheken ziehen und die Tochter des (philitaischen) Königs Kepheus von Joppe heimführen (Skylax, G. G. M., I, 78, 190).

<sup>34</sup> Zeitschr. f. Ethnol. 1907, 39, 334 ff.; 1908, 40, 45 ff., 241 ff., 272 ff.; 1910, 42, 15 ff. OSKAR MONTELIUS, Wann begann die allgemeine Verwendung des Eisens? (Prähist. Zeitschr. 1913, V, 289 ff.), läßt die Frage, wer die Eisentechnik erfunden habe, offen, stellt jedoch fest, „daß die Eisenzeit in Ägypten nicht vor der 19. Dynastie beginnt“ (307). Der Marmor Parium (F. H. G., I, 300) läßt das Eisen auf Kreta entdeckt werden (1432 v. Chr.). Vgl. hingegen W. FOY, *Zur Geschichte der Eisentechnik*, Ethnologica I, Leipzig 1909.

<sup>35</sup> Dorische Wanderung, 118.

<sup>36</sup> C. F. LEHMANN-HAUPT, Aus und um Kreta, Klio 1904, IV, 387 ff.; „Karisch“-Chaldisches, ebd. 1906, VI, 176 ff.; Kleinasiatische und griechische Felsbauten, Archäol. Jahrb. 1905, 112 ff.

<sup>37</sup> W. M. MÜLLER, *Asien und Europa*, 385 f.: „Statt der Knüttel und Steinbeile, die ihnen die Schablonenanthropologie gestatten würde, führen sie (die europäischen Söldner Ägyptens und Assyriens!) selbstgeschmiedete Waffen und Rüstungen, zweckmäßiger als die der Orientalen“.



nicht als Feldzüge gegen wandernde Völker, sondern als solche gegen räuberische Söldner, die zuerst in ägyptischen Diensten fochten, sich jedoch empörten, erkennen lassen. Wir stehen am Ende, nicht am Anfang einer Kultur.

Die Parallele zur nachchristlichen „Völkerwanderung“ liegt nahe; sie wurde in der Tat vielfach gezogen<sup>33</sup>. Gerade vom Standpunkt einer kritischen Erfassung der Quellenklischees, wie sie EDUARD NORDEN<sup>34</sup> bahnbricht, vom Standpunkt ferner einer kultur- wie sozial-geschichtlich tieferen Erfassung der römisch-keltisch-germanischen Beziehungen, wie sie ALFONS DOPSCH<sup>35</sup> lehrt, wird auch dies s Phänomen der europäischen Vorgeschichte deutlich zu begreifen sein. Die „Völkerwanderung“ bedeutet eben da wie dort keinen plötzlichen Zusammenprall zweier Kulturen oder Rassen, einer schweifenden und einer seßhaften, keine Vernichtung der Kultur durch heranbrandende Völkerstürme, sondern ganz im Gegenteil einen jähren Zwischenfall im Verlaufe eines seit Jahrhunderten wirksamen Vermählungsprozesses, einen Hiatus, hervorgerufen durch Faktoren, die weniger kulturfremd, als infolge falscher Stellung zur Kultur (Sklaven, Söldner) kulturverdorben waren.

Darnach sind die Philister als ein „Vandalenvolk“ zu begreifen; ist die dorische Wanderung ferner vor allem in diesen Zusammenhang zu stellen; endlich wenigstens der Versuch zu wagen, das Pelasgerproblem einmal von der historisch-kritischen Seite her zu packen, statt von der evolutionistisch-konstruktiven Seite, d. h. in den Pelasgern nicht das „Vorvolk“ vorauszusetzen, sondern die Pelasger, Tyrsener, Karer und Thraker, die sämtliche in der mykenischen Koine dieselbe Rolle spielen wie die „Nord-, See- und Inselvölker“ in den ägyptischen Quellen, zusammenzustellen und die sie betreffenden Quellen im Sinne dieser von der Orientalistik nahegelegten „Räuber- und Söldnerhypothese“ zu interpretieren.<sup>36</sup>

Dr. ERNST KARL WINTER—Wien.

**Hofmayr Wilhelm.** *Die Schilluk.* Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. Nach P. BANHOLZER'S, F. S. C., und eigenen Aufzeichnungen dargestellt. „Anthropos“, Ethnologische Bibliothek, Band II, 5. Heft, 1925. XVI+521 Textseiten und 35 Bilderseiten.

Zunächst vom Wunsche beseelt, den Missionären eine praktische Handhabe zu ihren Pionierdiensten zu bieten und damit gleichzeitig der Ethnographie und Ethnologie einen interessanten Beitrag zu liefern, hat HOFMAYR, unter Verarbeitung von P. BANHOLZER'S Aufzeichnungen, gestützt auf zehnjährige, reiche Erfahrung und gründliches Wissen, dieses Werk herausgegeben, das die ethnologische Bibliothek des „Anthropos“ um eine ausgezeichnete Monographie bereichert, die weit mehr ist als bloße Ergänzung zu WESTERMANN'S wertvollem Buche „The Shilluk People, their Language and Folklore“.

Nach einem kurzen Vorwort und einer kartographischen Übersicht (1. der Verbreitung der südnilotischen, 2. der gesamt nilotischen Stämme und 3. des Landgebietes der

<sup>33</sup> EDUARD MEYER, *Gesch. d. alten Ägypten*, 305; W. M. MÖLLER, *Asien und Europa*, 360 f.; BETHE, 201 f.; M. MUCH, *Heimat der Indogermanen*, 208.

<sup>34</sup> Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania (Leipzig und Berlin 1923<sup>3</sup>, B. G. TEUBNER); dazu meine Rezension im „Anthropos“ 1925, XX, 1160 ff.

<sup>35</sup> Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung (Wien 1923/1924<sup>3</sup>, L. W. SEIDEL); dazu meine Rezension, ebd. 771 ff.

<sup>36</sup> Die Pelasger rauben Weiber der Athener zu Brauron (Philochoros, F. H. G., I, 383 f., 5f.). Hymenaios befreit von den Pelasgern geraubte Jungfrauen (Proklos bei Photios, 321a, 22; Eustathios ad II. XVIII, 493). Ein von den Pelasgern geraubter und durch die Liebe der Tochter seines Herrn befreiter Jüngling stiftet das Heiligtum der Aphrodite *Kωλιάς*, (Schol. Aristophanes, *vesq.* 52; Suidas, *Κωλιάς*; Etym. Magn. *Κωλιάδος*). Die Pelasger bauen den Athenern das Pelargikon (Hekataios bei Herodot, VI, 137)... Die Karer dienen als Söldner dem Minos (Thukydides, I, 4 f., 7 f.); sie bedrohen als Räuber das Land des Kekrops, nämlich Attika (Philoch. bei Strabo IX, 397)... Die Tyrsener sind bekannte Seeräuber und Sklavenhändler (Homer, *Hymn.* VI, 8 ff.), wie die biblischen Philister... Die Thraker endlich dienen den Griechen als Söldner (Hellanikos, F. H. G., I, 54, 71), bauen die kyklopischen Mauern von Mykenä und Tiryns (Schol. Euripides Orest. 916), siedeln schließlich auf Lemnos, wo sie wegen ihrer Seeräbereien berühmte Waffenschmiede werden (Hell., F. H. G., I, 59, 112f.), wieder — wie die biblischen Philister.



Schilluk) bilden vier große Teile das Werk, dem ein gutes Register und als Anhang ein Bilderverzeichnis (Reproduktionen nach vortrefflichen Photographien und Zeichnungen) beigegeben ist.

Schon die Einteilung des Ganzen zeigt den richtigen Blick des Forschers. Teil I (eine Art Einleitung im großen) bespricht die Wanderperiode und Seßhaftmachung am Weißen Nil. Von einem kurzen geschichtlichen Überblick geht der Verfasser auf die „Umwälzungen im Innern Afrikas“ über, streift die Beziehungen der Schilluk zu den Fundschi und arbeitet dann die Wanderperioden auf Grund der Ausbreitung der Sprache und der Tradition heraus, wie sie bei den Schilluk selbst und bei anderen Völkern herrscht. (Erste Wanderperiode von der „Urheimat“ bis Turro, zweite von da bis zur endgültigen Seßhaftmachung; letztere bildet den Schluß des Teiles I. Ansprechend wirkt dabei die extensive Beschränkung des Begriffes „Urheimat“ auf das Land, „in welchem die Zerbröckelung des großen, nilotischen Stammes vor sich gegangen ist“, sowie die Enthaltsamkeit von allen ausholenden Theorien über „weitentfernte Völkerverschiebungen“. Eine Monographie, die sich mit dem Volke der Schilluk so intensiv beschäftigt, hätte es sogar wagen können, die „Urheimat“, d. h. den Boden, aus dem das Volk mit seiner Eigenart, das wir Schilluk nennen, hervorgewachsen ist, dorthin zu placieren, wo seine Heimat liegt und die ist dort — wo es sitzt.)

Mit sicherer Hand scheidet nun HOFMAYR die beiden großen Komplexe, die aus dem lebendigen Strome des Daseins mit seinem Erleben des „Diesseits“ und dem Geiste mit seinem Erfassen des „Jenseits“ erwachsen, nämlich Geschichte und Religion, deren Darstellung dem Teil IV („Land und Leute, materielle und geistige Kultur“) vorausgehen. Teil II behandelt die „staatlichen Verhältnisse“, die alte Verfassung der Niloten, die Gründung des „neuen Königtums“ nach der Wanderung durch den Nationalheros Nyikang, dessen Persönlichkeit und Nachfolger (29 Könige bis heute), sowie Leben und Tätigkeit eines Schilluk-Königs, seine Geburt, Wahl, Rechte und Pflichten, Hofleben u. a. Teil III („Die Religion der Schilluk“) scheidet vortrefflich zwischen dem „Gottesglauben“ an das höchste Wesen (*Iwok*), dessen Bedeutung, Vorstellung und Verehrung eingehend behandelt wird, dem „Geisterkult“ (Animismus) mit seinem Glauben an übernatürliche Kräfte, seiner Magie, Schwarzkunst, Aberglauben und Vorahnungen und endlich dem Ahnenkult (Manismus) des National- und der Familienahnen u. a. Daran reihen sich das „Totem“ und fünf längere „Religionserzählungen“.

Auch hier sehen wir wieder die obengenannte Scheidung sich abspiegeln: Der Ahnenkult gehört zum Erleben des geschichtlichen Daseins, der Geisterkult erwächst aus dem „Geiste“, der „Verstandesseite“ eines Schilluk-Gehirnes<sup>42</sup>. Über beiden steht das höchste Wesen, Gott, der Schöpfer des Ganzen, des Diesseits und Jenseits, der Herr über Leben und Tod, in die Ferne gerückt (siehe bes. S. 204) und verbindend zugleich<sup>43</sup>.

Teil IV behandelt übersichtlich und genau das Land, geographisch mit Flora, Fauna, Meteorologie und politischer Einteilung; die Bevölkerung, statistisch und nach Ständen, Aussehen und Auftreten der Schilluk wie ihre Seele. Daran schließt sich die ausgezeichnete Schilderung des Lebenslaufes eines Schilluk, von der Geburt bis zum Grabe, mit besonderer Berücksichtigung der Kulminationspunkte des Lebens. Nun folgt „Behausung und Beschäftigung (Ackerbau, Viehzucht, Jagd usw., Handwerke, Küche, Krankheiten und Medizin, Waffen und Krieg, Kleidung und Schmuck). Im nächsten Kapitel „Lebensform“ geht HOFMAYR auf die Einzelheiten des Tages ein, wo „Gruß“ und „Ausdrucksmittel“ in die Darstellung des alltäglichen Lebens hineinverarbeitet sind.

Das lange Kapitel „Erzählung und Dichtkunst“, das mit Recht infolge ihrer großen Wichtigkeit im Negerleben so ausführlich gehalten ist, enthält die Astralmythen, die Märchen, Tierfabeln, Sprichwörter und Rätsel — alles im Originaltext mit guter Übersetzung. Wie von selbst schließt sich das letzte Kapitel (Lieder, Musik und Tanz) daran;

<sup>42</sup> Dementsprechend ist das Amt des *ajwogo* („Hexenmeisters“, Geisterbeschwörers) durch Schulung erlernbar, das des *barét* (Ahnenpriesters) nicht, der kraft seiner Träume und „epileptischen“ Anfälle zum Amte gelangt (siehe bes. S. 211).

<sup>43</sup> Mit Recht verhält sich HOFMAYR der Vermutung gegenüber, daß in der Vorstellung des *Iwok* christlicher Einfluß sich offenbare, vorsichtig reserviert, so sehr man zu dieser Annahme auch verlockt sein mag.

es enthält 118 Lieder mit wörtlicher und freier Übersetzung. Nach einer Orientierung über die Musik folgt die Beschreibung des von Dichtung und Gesang untrennbaren Tanzes mit seiner Bedeutung<sup>44</sup>. Den Schluß des Werkes bilden 16 Liedermelodien samt Text<sup>45</sup>.

Wer das Buch mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird sich dem Eindrucke nicht entziehen können, daß hier ein Meister der Darstellungskunst am Werke war, dessen sonst anspruchsloser Stil sich stellenweise zu poetischer Kraft steigert und dadurch die Gründlichkeit schmackhafter macht. Nicht nur die Hauptteile, sondern alle Kapitel folgen mit Notwendigkeit aufeinander, (ja auch innerhalb kleinerer Partien erkennt man den klaren Aufbau des Ganzen. Nirgends verwirrt die Fülle der Details, jedes Stück ist die Voraussetzung des nächsten, so daß das Verständnis für das Volk schrittweise wächst und sich an der Hand der lebenswarmen Darstellung zur Geschlossenheit rundet. Die ideale Ordnung, die dem Werke zugrunde liegt, zeugt von dem erlebten Wissen des Verfassers, das aus der Fülle der Erscheinungen und der Unmittelbarkeit gewonnen und gestaltet ist. Eine Darstellung, die, wie die vorliegende, stets nur Typisches behandeln kann, wird dabei dem Individuellen voll gerecht, dessen empirische Beobachtung jedoch nie die Konzeption des Typus verwirrt.

Da das Werk kein philologisches ist, so konnte eine genauere Bezeichnung der phonetischen Eigentümlichkeiten, wie eine grammatische Erklärung der Texte, ohne Schaden unterbleiben; das Verdienst, das auch der Linguist dankbar anerkennt, besteht darin, überhaupt eine so reichhaltige Sammlung an Texten in die Darstellung hineinverwoben zu haben. Nirgends zeigt sich ein Dilettieren, vielleicht gerade dort am besten, wo der Verfasser ein genaueres Eingehen auf naturwissenschaftliche und medizinische Details vermeidet. Lebenswarm tritt das Bild des Schilluk-Volkes dem Leser entgegen; ohne Vorurteil behandelt HOFMAYR auch die heikleren Fragen, ja er beschränkt sich, wenn auch unter Aufrechterhaltung einer festbestimmten, wohlbegründeten Richtlinie, die durch sein ethisches Gefühl und seine moralische Überzeugung vorgezeichnet ist, selbst Fragen gegenüber, die, wie die „Sittlichkeit“, großen Takt und eine gewisse Reserve erheischen, nicht auf den Standpunkt des Missionärs, sondern wird ihnen ganz allgemein wissenschaftlich gerecht. Ein wenig spielt das Überlegenheitsgefühl des Europäers in die sonst ganz „objektive“ Darstellung hinein<sup>46</sup>, was aber — wenn auch nicht immer philosophisch, so doch menschlich begreiflich erscheint. — Ein Literaturverzeichnis würde den Wert des Buches für den gelehrten Leser sehr erhöhen, was hiemit für eine spätere Auflage angeregt sein soll.

Als ursprüngliche Heimat der „Niloten“, zu denen die Schilluk zu rechnen sind, sieht HOFMAYR Zentralafrika an. Mit den Angriffen der Fundshi auf das Reich Aloah (1499–1530) treten zum erstenmal die Schilluk auf den Plan der afrikanischen Geschichte. Es ist vollkommen berechtigt, daß HOFMAYR auf die Tradition dieser Völker so großen Wert legt; wer die Zähigkeit und den unerhörten Konservatismus der Schilluk kennt, wird ihrer fast lückenlosen Tradition, trotz einiger Unstimmigkeiten, Wert in unserem Sinne beimessen. Vortrefflich zeigt HOFMAYR, daß die Schilluk erst nach Abschluß ihrer Wanderperioden (in denen kein Stamm konsolidiert ist), ein „Volk“ geworden sind; erst nach der Seßhaftmachung unter dem großen Ahnen Nyikang steht plötzlich das vor uns, was wir Schilluk nennen. Nyikang, der mythenumkleidete, allverehrte, mit dem Wohltaten spendenden Regen identifizierte, historische, gewaltige Nyikang, er allein ist es, der das Volk der Schilluk gegründet hat; er ist es, der dem Menschenhaufen, den er geführt hatte, Heimat und Boden gab, auf dem das Volk erwachsen

<sup>44</sup> Der Tanz als „das Zentrum des Denkens und Handelns“ (S. 494). Gegenüber den Theorien, die in allem nur Äußerungen und Sublimierungen des erotischen Momentes sehen wollen, ist HOFMAYR'S Beweisführung gegen diese (S. 490 ff.) begrüßenswert, klar und überzeugend.

<sup>45</sup> Die Musik, bei der das wunderbare Taktgefühl der Schilluk auffällt, bringt den wildkriegerischen Charakter des Volkes sowie seine tiefe Verehrung der Ahnen reizvoll zum Ausdruck (S. 486 f.).

<sup>46</sup> So besonders bei der zu hohen Bewertung europäischer „Zivilisation“ als Erziehungsmittel für „Wilde“; es sind die einzigen Stellen, die theoretisch lebensfremd anmuten.

konnte, er ist es, der noch heute das durch Seuchen und Kriege zusammengeschmolzene, durch Rassenmischung vielfach im Habitus veränderte Volk, aufrecht und zusammenhält, als gefühlte und bewußte Einheit, die zäh an ihrer Tradition, ihren Bräuchen, ihrem Lande festhält (vgl. bes. S. 47). Unzählige Stellen in allen Teilen des Buches tun es unumstößlich dar. — Sehr richtig bemerkt HOFMAYR, daß die Geschichte der Dynastie mit der eigentlichen „Volks-geschichte“ eng verknüpft, ja daß die Geschichte ihrer Könige die Geschichte der Schilluk ist.

Nach eingehender Würdigung der Person Nyikang's, dessen Geschichtlichkeit der Verfasser erweist, folgt die Darstellung der Königsgeschichte. Erst beim fünften Könige (um 1600) setzt die mythologischen Charakters entkleidete, historische Tradition ein, die deutlich zeigt, welche Metamorphosen das Volk unter Beibehaltung seines Grundcharakters durchgemacht hat. Wir sehen hier im Kleinen und Primitiven den Wandel, den auch weltbedeutende Völker im Laufe von einigen Jahrhunderten aufweisen, angedeutet; ich möchte die vortreffliche Zusammenfassung auf S. 135 f. durch einen kurzen Überblick ergänzen, der sich durch Herausgreifen der charakteristischen Momente ergibt. Von Nyikang, dem Gründer des Volkes, bis Nyidoro, dem vierten Könige der Dynastie (ungefähr 1530—1600), reicht das „heroische Zeitalter“, worauf u. a. der mythische, sagenverwobene Charakter der Erzählungen hindeutet. Erst der fünfte König, Odak Ocwolo „besitzt nicht mehr die göttlichen Attribute seiner Vorgänger. Er ist . . . nur Mensch, dessen Geist sich in den Grenzen menschlichen Könnens bewegt“, d. h. er ist nicht mehr „heroischer“ Mensch, sondern nur mehr, wenn auch „heiliger“ Inhaber eines gefestigten, überkommenen Thrones; „er entschwindet nicht mehr, sondern stirbt“. Das kriegerische Zeitalter, das noch an „Glanz“ an das vorgehende erinnert, wurde um 1700 durch ein friedliches abgelöst, mit ständiger Residenz (Faschoda<sup>47</sup>); „Reichtum und Bevölkerung wuchs in bisher unbekanntem Maße an“. Mit dem 13. Könige (um 1750) setzt eine krankhafte Herrschsucht vieler Königssöhne ein; 1760 beginnt eine blutige Ära, wo förmliche Treibjagden nach Prinzen veranstaltet wurden. Nyakwac, der 17. König (1780—1820) beendet die Periode des Prinzenmordes und verschafft während seiner langen Regierung dem Volke Ruhe und Frieden. Sein Sohn beginnt „Reformen“ durch Abschaffung zweier beschwerlicher Sitten, ja sein Nachfolger bekämpft den Lügenkult der Hexenmeister und den Aberglauben. So wohlthätig sich diese Dinge ausnehmen, so erkennen wir doch unschwer in ihnen die Anzeichen einer Strömung, die wir — wenn es sich nicht um Neger handelte — „rationalistisch“ nennen würden. Mit Nyidok (1845) „beginnt für das Schilluk-Land eine neue Zeit“. Es kommen die Fremden. „Die furchtbaren Sklavenkämpfe, die Not, die harte Lebensweise . . . machten aus einem leidlich ruhigen Volke jene wilden, wütenden, überfallsüchtigen Horden.“ 1870 endete König Kwatker als erster durch fremde Hand. Nach einem „Interregnum“ „beginnt die Zeit des Byzantinismus“, wie HOFMAYR selbst sagt. Die letzten Könige, unter denen es allerdings auch siegreiche Kämpfer gegen die Derwische gab, stehen in Abhängigkeit von der Sudanregierung. Fadyet erließ oft einen Bannfluch gegen alle Neuerer in Sitten und Gebräuchen. Die Macht über Leben und Tod haben die Engländer den Königen genommen. Heute „regiert“ Papit (seit 1917).

Die Schilluk treten uns nach HOFMAYR als echte „Niloten“ entgegen, d. h. Neger mit einem „Stich“ ins Hamitische Ostafrikas. Schon der physische Habitus zeigt langes Haar, nicht allzu negride Gesichtsbildung (ich selbst habe einmal eine Frau mit europäischem Antlitz gesehen) und hie und da etwas hellere Hautfarbe. Noch mehr aber fällt der kriegerische Charakter auf, der den Kampf in den Mittelpunkt des Interesses stellt und die Männer tapfer, entschlossen und wild macht. „Die Lanze ist dazu, seinen Worten Ausdruck zu verleihen!“ sagen die Schilluk, denen eine gewisse Ritterlichkeit nicht abgesprochen werden kann. So konnte, wie BANHOLZER berichtet, ein von Weibern geschlagener Bursche die Schande nicht überleben und nahm sich das Leben (S. 161). Ein Brandstifter und Korndieb ist der verrufenste Mensch im Lande, der Schilluk bekämpft seinen Gegner mit der Lanze in der Hand, nicht durch Hinterlist (S. 164); es ist gut und heldenmütig, bei Krankheit und Schaffheit den Tod zu wünschen; „ich habe ausgelebt!“ ist die gewöhnliche Formel, in die jeder König und große Mann einstimmt,

<sup>47</sup> Bekannt in Europa seit der „Faschoda-Affäre“ Frankreichs (1898) (siehe auch S. 126 f.).



wenn der Tod an ihn herantritt (S. 178). Der Totentanz hat als Grundgedanken den Abschiedsgruß an die Toten von seiten der Krieger, die „nicht mit Tränen, sondern mit Lanzen beweinen“ (S. 499). Die Weiber begleiten die Männer ins Feld als Verwundeten-trägerinnen (S. 295), die Mutter der Braut tritt nach dem fingierten Brautraub trotzig, mit Schild und Lanze, dem Bräutigam entgegen (S. 291). Wenn HOFMAYR sagt: „Man hat mit Recht alle Niloten als die Aristokraten unter den Negern bezeichnet. Das vornehme, stolze Wesen, die ruhige, selbstbewußte Haltung, sichert ihnen Überlegenheit und herrschende Stellung. Schöner Körperbildung und intelligenteres Aussehen ist diesem rinderliebenden Hirtenadel vor allen übrigen Negern Zentralafrikas eigen“ (S. 265), so deutet jedes Wort auf den hamitischen Einschlag, weit mehr, als die häufigen Vergleiche des Verfassers von Einrichtungen und Anschauungen der Schilluk mit altägyptischen, was ja für ganz Afrika gilt.

Allein, all diesen Zügen gegenüber, die das Hamitenblut in den Charakter geprägt hat, zeigt sich der Schilluk doch als echter „Neger“ — seine Faulheit und Tändelei in ewigem Tanz und Spiel, sein Leichtsinn, seine Heuchelei und Verlogenheit, seine Undankbarkeit und der Knechtsinn des gemeinen Volkes wie der übertriebene Ehrgeiz seiner Fürsten stempeln seine, wie HOFMAYR (S. 270) sagt, „immer unbegreifliche Psyche“, zu der eines „Schwarzen“. Für unsere Begriffe schwankt der Schilluk zwischen natürlicher Lebensweisheit und kindischer Unberechenbarkeit, zeremonieller Würde, wirklichem Takt, Anstand und maßloser, grausamer Roheit hin und her. Glänzend charakterisiert HOFMAYR (S. 356) kurz und bündig die echt negride Art des Schilluk-Gesprächs, dessen Verschleierungstaktik mit ihren vorsichtigen Andeutungen, z. B. durch den „Bericht“ des alten Scheichs aus Ger über die Menschenopfer, praktisch vor Augen geführt wird (S. 154).

Wohlthuend wirkt gegenüber dem zur Genüge gewohnten Gestus, HOFMAYR's bescheidenes Geständnis (S. 353): „Und so stehen wir vor dem Rätsel des Schilluk-Daseins, für einen Europäer absolut unbegreiflich“ — gerade diese Haltung war es, die ihn in die Tiefen dieses Daseins hat eindringen lassen.

Und dieses ganze Dasein ist geformt durch die Königs-idee, zu der sich trotz des Despotismus die Schilluk begeistert bekennen und die weit über Nyikang hinaufreicht, der ihr nur eine dauernde, feste Heimat gegeben und damit das „neue Königtum“, d. h. das echte Schilluk-Königtum dynastisch verwirklicht hat. Der König, unter Befolgung eines genauen Zeremoniells erzogen, schon in seiner Jugend Anführer der Dorfjungen, auf Grund von Erbfolge und Wahl unter den Königssöhnen hervorgegangen (S. 145), ist das „Herz des Landes“, der Hohepriester, der Vermittler zwischen Volk und Nyikang, der oberste Gerichtsherr; sein Hof führt eine eigene „Sprache“ (S. 180), die sich im Gebrauche einiger Wörter von der des Volkes unterscheidet, er wacht über die alten Sitten und Gebräuche. Die absolute Gewalt ist entscheidend, aus ihr quillt die „Staatsverfassung“, die — wie schon SCHWEINFURTH bemerkt — unter den Negern des Nils die vollkommenste ist (S. 29). Es ist selbstverständlich, daß auch das Recht aus dieser Verfassung bodenständig erwachsen ist. „Bewundern und beglückwünschen“, sagt HOFMAYR (S. 489), „muß man ein Volk, das mit solchem Enthusiasmus sich um seine Häupter schart, sie so ehrt und selbst nach Jahrhunderten noch mit Leib und Seele an ihnen hängt und sie besingt.“

Selbst der anscheinend im Widerspruche damit stehende „obligatorische“ Königsmord durch einen Prinzen, wenn der Herrscher altersschwach und krank geworden ist, hat seine tiefere Begründung in der hohen Meinung des Volkes, das im jeweiligen König den kraftvollen Vertreter der Idee erblicken will. Nichts hat auf die Schilluk und ihre Disziplin schlechter gewirkt, als die politisch gewiß notwendige Degradierung des Königtums und die Entziehung seiner Rechte über Leben und Tod durch die englische Regierung (S. 132).

Deutlich scheidet sich das Gesamtvolk<sup>48</sup> in eine Oberschicht (die königlichen

<sup>48</sup> Dieser historisch-sozialen, auf Nyikang zurückgehenden und aus der Abstammung erfließenden Gliederung gegenüber tritt nach HOFMAYR der alte „Totemismus“ immer mehr in den Hintergrund, siehe S. 133 f.



Sprossen, *kwaret*) und eine Unterschicht (das eigentliche Volk, *oçolo*, und die Sklaven), zwischen denen die *oror* stehen, degradierte Nachkommen eines Königs (Näheres siehe S. 261 f.); *çolo* deutet (nach SCHWEINFURTH) auf die dunklere Hautfarbe, BANHOLZER übersetzt es mit „Sklave“, alle später eingegliederten Dinka, Nubanerinnen usw., sind unter den *oçolo* aufgegangen. Kurz, alles Unterworfenen, Beherrschte, auch alle Abkömmlinge der mit Nyikang eingewanderten, aber nicht mit ihm blutsverwandten Familien, die Negriden gegenüber den „hamitisch“ beeinflussten Herren, das „Volk“, die „Masse“, das sind die *Oçolo*, deren Name in den verschiedensten Formen für Nilotenstämme wiederkehrt: *Jur*, *Açoli*, *Schilluk* u. a. (S. 263). Diese soziale Schichtung ist der historische Beweis der anthropologischen Abstammung, von der oben gesprochen wurde. (Über „Altersklassen“ bei Namengebung von militärischen Gesichtspunkten aus, siehe S. 277.)

Eng verwachsen mit dem Festhalten an der Königsidee, als Schutz vor Zersplitterung und Schwächung durch feindliche Angriffe, denen die Schilluk auf ihrem vorgehobenen Posten fast immer schwer ausgesetzt waren, wie mit dem politisch-nationalen Zusammenhalten des so klar gegliederten Volkes, ist sein unverwüstliches Lebensgefühl, die ungeheure Zähigkeit, der Konservatismus, den alle Einrichtungen, Sitten, Anschauungen und Gebräuche offenbaren. Bodenständig, eingewurzelt in der Heimat, bejaht der Schilluk voll und ganz sein Leben. „Das Leben ist höchstes Gut!“ (S. 208) steht nicht in Widerspruch mit der oben erwähnten Todesverachtung. Der Tod dient dem Leben, denn dieses wird für Schilluk-Erde hingegeben. Der Ahnenkult, gegen den die Verehrung und der Kult Gottes (*Iwok*) mit seinen wirklichen Priestern (S. 209) sogar zurücktritt (S. 204), das Verbot, Weiber zu töten, die strenge Ahndung für die „größte Untat“, ein schwangeres Weib zu schlagen (S. 295), überhaupt die gute Behandlung der Weiber<sup>49</sup>, die größere Sittlichkeit, die erst durch Fremde (bes. Sudan-Araber) zum Teil gestört wurde, im Kern aber noch gesund ist, so daß nicht nur Schilluk-Mädchen von den Nachbarn zur Ehe gesucht werden, sondern das oft zusammengeschmolzene Volk sich immer wieder erholt hat — das alles und vieles andere, wie der Kult Nyikajas, der Mutter Nyikang's, die mit dem lebenspendenden Strome, dem Nil, identifiziert wird, die die besondere Patronin von (unter ihren Auspizien geborenen) Kindern ist und zu der Geburt und Ehe in Beziehung stehen, deutet auf den zähen Lebenswillen und die aus dem Innersten kommende hohe Bewertung des Lebensstromes bei den Schilluk.

Die solide Behausung der Schilluk zeigt das nach oben spitz zulaufende Strohdach, das auf einer runden Lehmmauer aufsitzt, die nur eine (ovale) Türöffnung hat. Das häusliche Leben, an dem oft Gäste teilnehmen, spielt sich vielfach im Hofe ab, der zwischen Wohnstätte und Stall liegt und gegen die Straße durch Mattengeflechte abgeschlossen ist. Neben etwas Hackbau ist die Hauptbeschäftigung der Schilluk die Viehzucht. Sie bildet den Kern alles Denkens, das Rind ist das Um und Auf, das Geld, der Reichtum, der Stolz, es wird besungen und geopfert. „Du, mein Ochse, meine Kuh!“ gilt als schönster Titel, die Lieblingsfrau des Königs heißt *dyang* (d. i. Kuh).

Das alles sind Erscheinungen, die für den ostafrikanischen Neger bis tief in den Süden zu den Zulu typisch sind.

Jagd auf Gazellen, Krokodile, Raubtiere, Elefanten und Nilpferde, Fischerei und einige Handwerke, unter denen interessanterweise die Schmiedekunst in hohem Ansehen steht, vollenden das Bild des äußeren, primitiven Lebens, wie HOFMAYR es anschaulich zeichnet und dessen Formen im ganzen und großen durch 350 Jahre, trotz verzweifelter Kämpfe, Sklavenjagden, Seuchen, Elementarereignissen verschiedener Art, trotz Rassenmischung und fremden Einflüssen immer dieselben geblieben sind, nämlich die eines an sich gesunden, zähen, lebenslustigen, männlich-kriegerischen, seiner selbst bewußten Volkes, das sich noch nie aufgegeben hat und auch unter Europas Herrschaft an angestammter Art und Sitte festhält. „In Tagen allgemeinen Elends und Jammers, schreibt HOFMAYR (S. 122), gab den Schilluk der Glaube an den Ahnen Nyikang großen Mut und feste Hoffnung auf bessere Zukunft. Sie sangen:

<sup>49</sup> Der von HOFMAYR (bes. S. 52) erwähnte „echt afrikanische Feminismus“ deutet auf Residuen mütterrechtlicher Institutionen. (Stellung und Bedeutung der Königstöchter, weibliche Häuptlinge u. a.)

Raubt nur, mordet nur, ihr Fremdlinge,  
Die Schilluk könnt ihr trotzdem nicht vernichten!  
Die beten alle zu Nyikang.“

Univ.-Prof. Dr. WILHELM CZERMAK — Wien.

**Lekens Benjamin, P.** (Capusien-Missionaris in Ubangi, Belgisch-Kongo.)  
*Spraakkunst der Ngbanditaal.* Drukkerij „De Grunthuuse Persen“. K.  
BEYAERT-C. HOUDMONT-CORTORIENDT. Brugge (België) 1923. XVIII +  
319 SS.

Zum erstenmal bietet ein sachkundiger Forscher eine zusammenhängende und ausführliche Darstellung der Ngbandi-Sprache, nachdem bereits eine Reihe von Textausgaben und Notizen über dieses Idiom erschienen waren. (Gute Literaturübersicht siehe S. XII ff. „Taal-kundige werken over het Ngbandi“.) Der Verfasser der Einleitung G. BASELIS TANGHE sagt richtig: „De onderhavige spraakkunst zet de kroon op al die vorige uitgaven en is die vrucht van tien jaar en navorsching te midden van dat primitieve volk“ (S. XIV). Die vollendete Beherrschung der Sprache, die auf lange Übung und Erfahrung gegründet ist, zeigt sich Seite für Seite, trotz des bewußten Versuches, nach dem „voorbeeld der Europeesche Spraakkunsten“ vorzugehen und das Buch an „onze moderne leermethoden“ anzupassen (S. III), was meist zum Schaden der vollen Erfassung eines so fremden Sprachgeistes geschieht.

Die Ngbandi-Stämme bewohnen das nordwestliche Gebiet von Belgisch-Kongo vom Meere bis in die an Ubangi und Bangala grenzenden Distrikte. Der Name Ngbandi ist hauptsächlich im Südwesten in Gebrauch, während das Volk im Westen nur Mbati heißt. Dementsprechend teilt sich die Sprache in zwei Hauptdialekte, von denen der westliche „meer de ouder vormen“ bewahrt zu haben scheint. Die in Rede stehende Arbeit behandelt vorwiegend den Ostdialekt. („Ngbandi-Dialekten“, siehe S. XV—XVIII.)

Die Ngbandi, hochgewachsen und stark von Körperbau (durchschnittliche Männerlänge 1'80 m), herkulische, gesunde, echte „Neger“, intelligent und begabt, sind vor allem Fischer und Jäger. In der „Volksbeschrijving“ (S. X ff.) ist der anschauliche Bericht des Hauptmannes VAN GELE über die *Ba-atis* (Mbati) aus einem Vortrag, 1899 abgedruckt. S. III („Oorsprong“) werden die früheren Wohnsitze der Ngbandi im Norden gesucht, „waarschijnlijk uit de Soedan-streken“, was nach Ausweis ihrer Sprache sicher richtig ist, vorausgesetzt, daß das Volk von heute identisch ist mit jenen Stämmen, die vom Sudän südwärts wandernd, die Sprache mitgebracht haben. Als Stammvater nennen die Ngbandi einen gewissen Ngongo (Ngongoto, Ngongboto), der vor vielen Jahren im Norden vom Ubangifluß gelebt haben soll (S. VI ff. bringt dann die traditionelle „Geschichte“ der Besiedlung des heutigen Gebietes).

Mitten unter Ntu-Idiomen zeigt die Ngbandi-Sprache, unberührt in ihrem Bau von den Nachbarn, den Typus, den wir mit WESTERMANN „sudänisch“ nennen. Ob die Behauptung in der Einleitung, daß das Ngbandi dem Yoruba am nächsten steht, richtig ist, müßte erst untersucht werden. Sicher ist, daß man die Sprache auf den ersten Blick, nach Sprech- und Sprachcharakter, als der Ewe-Gruppe verwandt erkennt. Dies zeigt sich sofort im zweiten Teil des Lehrbuches, der Tonlehre. Es ist das große Verdienst LEKENS', nicht nur der Intonation ein eigenes, übersichtlich gefaßtes Hauptstück gewidmet zu haben, sondern auch in der Grammatik jedes Kapitel hinsichtlich der Töne untersucht, wie in den Texten genau und gewissenhaft die Töne eingesetzt zu haben. Nichts entmutigt den Anfänger mehr, als wenn er aus Wörterbuch und Grammatik sich bei der Textlektüre die Tonzeichen zusammen suchen muß. Mir scheint sogar LEKENS' Ohr für den musikalischen Silbenton feiner gewesen zu sein als für die übrigen phonetischen Erscheinungen, die in der „Geluidleer“ etwas schematisch abgetan werden. Ob wirklich soviel Konsonanten „lijk in het Nederlandsch“ klingen — z. B. *r*, und was soll *h*: „een weinig angeblazen“ bedeuten? Etwa „stimmhaft“, wie im Ewe (stimmhaft-velarier Reibelaut)? Da ich die Lautlehre nicht nachprüfen kann, so wollte ich hiemit bloß mein Bedauern ausgedrückt haben, daß ein so guter Beobachter und gründlicher Kenner wie LEKENS nicht mehr Phonetiker ist.

Die Haupttöne des Ngbandi sind wie in den meisten „Tonsprachen“ der tiefe, mittlere

und hohe Ton, sowie die Schleifen tief-hoch, hoch-tief und tief-mittel. Wie in anderen Sudän-Sprachen kann ein Ton oder eine Tonverbindung auch nach Ausfall der sie „tragenden“ Laute bestehen bleiben. Um einem Worte mehr Nachdruck zu verleihen, wird eine Silbe, ohne die Intonierung zu verändern, expiratorisch hervorgehoben, weshalb der Verfasser dem „Klemtoon“ (dynamischem Akzent) ein eigenes Kapitel widmet.

Die „Formenlehre“ (die leider, wie bereits gesagt, fast ganz vom Standpunkte der „europäischen Grammatik“ behandelt ist) zeigt — wie aus der Ewe-Gruppe bekannt — keine eigentlichen „Formen“. Alle Funktionen und logischen Kategorien werden durch Aneinanderreihung von Hilfswörtern ausgedrückt, bei denen die Grundbedeutung noch durchschimmert, wenn auch bereits etwas erstarrter und verflüchtigter als im Ewe. Anschaulich, ins Detail gehend und beschreibend gleitet der lebendige Redefluß dahin, Ausdruck und Bedeutung vor allem in die Intonierung und Wortfügung legend. Die „Einsilbigkeit“ ist gegenüber anderen „isolierenden“ Sprachen verwischer, da sichtlich die Erstarrung und daher Verschmelzung schwächerer Satzglieder mit den stärkeren weiter vorgeschritten ist. In *nyi tã* (Bruder, d. i. Kind der Mutter) sind die Komponenten, weil selbständig, noch „trennbar“, in *ngãrã* (Seite) dagegen sehen wir einen festgewachsenen Komplex, der nicht mehr analysierbar ist. Dieser Entwicklungsstufe der Sprache entsprechend, scheint die Zahl der „Lautbilder“<sup>80</sup> eine geringere zu sein als im Ewe, obgleich sie immer noch den Eindruck großer Flüssigkeit und Biegsamkeit macht (siehe 9. Hoofdstuk, „Tusschenwerpsels“ und da besonders Art. II: „Klankna-bootsende gezegden“!).

Grammatisches Geschlecht ist keines vorhanden, dafür greifen die Geschlechtsbezeichnungen *tò* und *tã*, zusammenhängend mit *tó* (Vater, Oheim) und *tã* (Mutter, Tante) auf Musikinstrumente, Trommeln u. a. über (25, 26—28). Die Zahl wird beim Nomen durch ein vorgesetztes *á* ausgedrückt (30f), das auf *álá* „sie“ (für 3. Pers. Sing. des pron. pers.) zurückgeht. In der ganzen Grammatik macht sich die „Lokalvorstellung“ geltend, d. h. die räumlich-sinnliche Grundbedeutung schimmert überall noch durch. So sind die Genitivpartikeln *té* und *tl* nichts anderes als die Namen für „Hand“ und „Körper“ (34), weshalb sie bei Possessivverbindungen von Verwandtschaftsnamen, Orts-, Körperteilbezeichnungen und dem Worte für „Name“<sup>81</sup> weggelassen werden.

Das Zahlwort ist auf einem quinen System aufgebaut.

Beim Pronomen sehen wir, genau wie im Ewe, den Unterschied in „direkter“ und „indirekter“ Rede (58) für die 1. Pers. Sing. und Plur. sowie die Bedeutung der Intonation der Pronomina für die Verbindung mit dem Verbum (69ff.). Letzteres ist im fünften Hauptstück des dritten Teiles ausführlich behandelt. Es drückt nicht nur Handlung und Zustand, sondern auch Eigenschaft aus (83) und ist daher vom Nomen nicht derart zu trennen, wie in unseren Sprachen. LEKENS unterscheidet ein „Transitiv“ und „Intransitiv“ (84), wozu er aber ausdrücklich bemerkt, daß „de meezte werkwoorden . . . zoowel overgankelijk als onovergankelijk“ gebraucht werden können, da eben Handlung und Zustand „als solche“ in diesen Sprachen „unmittelbar“ konzipiert werden, zunächst ohne Bezug auf das Objekt usw.; ferner zwei „Zeiten“ (86), die keine sind, nämlich für das, was bereits getan ist und was erst getan werden soll; ein „Präsens“ in unserem Sinne gibt es nicht; zu diesen zwei „Formen“ kommt noch je eine „gewoonte-vorm“ (Habitualis); an „modi“, die aber schwer als solche anzusprechen sind (87), gibt es Indikativ, Imperativ, Konjunktiv, Form der Angeblichkeit und Infinitiv. Der Indikativ der „Vergangenheit“ wird durch tieftönige Pronomina, die noch weiter zurückliegende Zeit noch durch Einschieben von *né*<sup>82</sup> und *ndò* gebildet; den Habitualis kennzeichnet ein hochtoniges *ndó*<sup>83</sup> vor dem Verbum. Die „Zukunft“ hat hochtonige Pronomina, die „Vorzeit“ kann dazu noch einige Partikeln aufweisen, der „Progressiv“ setzt *dé* (tätig sein) in der Futurform vor das Verbum, dem noch *na* oder *só* folgt. Der Konjunktiv zeigt 1. und 2. Pers. hoch-, die 3. Pers. tieftönig, das Verbum im Singular eigen-, in Plural hochtonig. Die „voorwaardelijke wijze“ (die Angeblichkeit) hat *alé* vor dem Pronomen und den Tiefton letzterer, der Infinitiv

<sup>80</sup> Siehe WESTERMANN, Grammatik der Ewe-Sprache, § 132 und 232, sowie meinen Aufsatz „Zur Sprache der Ewe-Neger“ (Suppl. Afr. der Bibl. Afr. 1924), § 12 ff., bes. § 15 ff.

<sup>81</sup> Über die Bedeutung des „Namens“ siehe meinen obzitierten Aufsatz, § 19.

<sup>82</sup> Eine Art „sein“ (*esse*).

<sup>83</sup> „lokalwerkwoord“, aus *lo du* „hij deed . . . hij is“.



fügt *ngò* an den Verbalstamm. Das Negativum wird durch *tò* vor dem Verbum und *mà* am Ende oder *mà* nach dem Verbum und *mà* am Ende des Satzes oder bloß *kà* am Satzschluß gebildet.

Das Reflexiv gebraucht *terè* (Körper), das Reziprok *ngbì*. Ein „Intentionalis“ entsteht durch Einsetzung von *dà* (im Begriffe sein), dem *tí* folgt. Ein Kausativ wird durch Anhängung von *nzi* an das Verb gebildet.

Durch Reduplikation des Stammes oder Anhängung von *ka*, *nga* erzielt man die Bedeutung, daß Handlung oder Zustand sich auf eine größere Menge von Personen oder Sachen bezieht (123) usw. Zwischen „Präpositionen“ und „Konjunktionen“ ist syntaktisch kein Unterschied, abgesehen davon, daß sie vielfach identisch und mit dem eben aufgezählten Hilswörtern auf eine Stufe zu stellen sind.

Ein näheres Eingehen auf den vierten Teil (Syntax) erübrigt sich hier; so sehr der Sprachcharakter nach gemeinsamer Behandlung von „Grammatik“ und „Syntax“ verlangte, so muß die große Übersichtlichkeit, Reichhaltigkeit und Klarheit dieses Teiles hervorgehoben werden, was nur wiederum zeigt, wie tief der Verfasser in den Geist des Ngbandi eingedrungen ist und welch große Praxis er in dieser Sprache selbst hat.

Ganz vorzüglich sind auch die „Spraakoeeningen“ (S. 170—262), Gespräche, unmittelbar aus dem Leben der Eingebornen und dem Verkehre des Europäers mit ihnen genommen. Das erste Buch enthält 23 Abschnitte über Gottesdienst, Himmel und Zeit, Wetter, Weg, Glauben, Haus, Kochen, Landreise, Ankunft, Schiffsreise, Jagd, Pfeilschießen, Ameisen- und Fischfang, Landbau, Garten, Stall, Ziegeleibrennerei, Maurerei, Fischerei, Mattenflechterei, Krankheiten; das zweite Buch bringt mit seinen 17 Abschnitten meist längere, eingehendere Gespräche über dieselben Gegenstände, aber auch Neues, wie Anwerben eines Knechtes, Reisevorbereitung, in Busch und Dorf, Einkäufe, Arzt und verschiedenes andere. Für zusammenhängende Texte (Erzählungen, Legenden, biblische Übersetzungen u. a.) verweist die Einleitung auf das Literaturverzeichnis, so besonders auf LEKENS' Katekismo te Angbandi und buku 1 und 2 ti dingo (Lesebuch). Das kurze Vlämisch-Ngbandi und Ngbandi-vlämische Wörterbuch enthält, geschickt ausgewählt und recht übersichtlich die gebräuchlichsten Ausdrücke der Sprache (was S. 263 auch vermerkt ist).

Jeder Afrikanist, besonders der Sudansprachforscher wird dem Verfasser aufrichtigen Dank wissen, durch die aus dem Vollen geschöpfte Darstellung der Sprache wie die so lebendige, den Sprachbau samt Volksgeist so anschaulich vorführenden Gespräche (die obendrein ethnographisch interessant sind), eine wesentliche Bereicherung unserer Kenntnis von den sogenannten Sudansprachen erfahren zu haben.

Univ.-Prof. Dr. WILHELM CZERMAK—Wien.

*Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel—Mödling bei Wien.* Herausgegeben von dem Lehrkörper der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Missionshauses. I. Jahrgang, Oktav, IV + 291 S. Druck und Verlag: Missionsdruckerei St. Gabriel, Post Mödling bei Wien. 1924. Preis brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—.

Die Herausgeber selbst haben im Vorworte (S. I) den doppelten Zweck des Jahrbuches als „einer Reihe von Studien“ folgendermaßen bestimmt: „Das Jahrbuch will zunächst für die vielen Mitbrüder, die heute in den weiten Fernen aller Weltteile zerstreut für die Verbreitung des Reiches Gottes arbeiten, wie ein Heimatgruß sein von jener Stätte, an der sie einst ihrem heiligen Berufe entgegengetreten sind; es will sodann darüber hinaus auch wie ein Spiegelbild sein des geistigen Lebens und Strebens der Anstalt überhaupt.“ Da nun an der Lehranstalt auch Ethnologie vorgetragen wird, so ist auch diese im Jahrbuche entsprechend, und zwar näherhin durch folgende Arbeiten vertreten: W. SCHMIDT, „Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien“ (S. 1—67). — W. KOPPERS, „Missionsgedanke und Missionspraxis im Buddhismus“ (S. 69—89). — DAM. KREICHGAUER, „Der Menschenfresser“ (S. 231—241). — Id., „Aus der Urgeschichte des indogermanischen Zahlensystems“ (S. 243—248).

1. Die Arbeit von SCHMIDT ist der erste Versuch, die wirkliche kulturhistorische Entwicklung des Opfers zu verfolgen, um auf diese Weise zur Erfassung des ursprünglichen Opferbegriffes zu gelangen. Nach einer kurzen Darstellung der theologischen Opfertheorien (Kap. I, S. 1—5) unterzieht der Verfasser zuerst die ethnologischen Opfertheorien



von TYLOR und WILKEN, R. SMITH, JEVONS, S. REINACH und DURKHEIM, HUBERT und MAUSS, WUNDT und LOISY einer Kritik, und zwar hauptsächlich vom methodologischen Standpunkte aus, weil alle diese Theorien noch im reinen Evolutionismus stecken und mit der sogenannten psychologisch-evolutionistischen Methode arbeiten (Kap. II, S. 5—13). Darnach bemüht sich der Verfasser, positiv die verschiedenen Formen des Opfers in den einzelnen Perioden der Kulturentwicklung festzustellen (Kap. III), und zwar auf Grund der mit der kulturhistorischen Methode bis jetzt herausgearbeiteten Kulturkreise und Kulturschichten (S. 14—37).

In den weiteren Ausführungen, die man als den zweiten Hauptteil der Studie auffassen kann, geht SCHMIDT dazu über, auf Grund der festgestellten Tatsachen den Opfergedanken, das Wesen des Opfers im allgemeinen zu bestimmen, und zwar nach einer Analyse des Primitiaal-, Sühn- und stellvertretenden Sühnopfers (Kap. IV—VII). Er geht dabei in gewohnter scharfsinniger Weise zu Werke. Mehrfach werden hier auch J. G. FRAZER's bekannte Hypothesen (Golden Bough) aufs Korn genommen.

Eine besondere Aufmerksamkeit wird mit Recht dem Primitiaalopfer zuteil. SCHMIDT analysiert dasselbe zuerst und verfolgt dann seine Entwicklung, namentlich insofern es in den Erstlingen der Tierwelt zur Darstellung kommt, in den einzelnen Kulturperioden (S. 37—47). Er kennzeichnet an einer Reihe von Merkmalen den Unterschied zwischen den Primitiaalopfern der Urkulturen, wo die Lebensmittel nur gesammelt werden, und denjenigen der primären Kulturen, wo die Lebensmittel das Produkt einer die Natur irgendwie umwandelnden Arbeit sind. Zwei Feststellungen sind hier besonders wichtig und interessant: in den Urkulturen gehört die „Destruction“ des Tieres ganz und gar nicht zum Opfer als solchen, und das Primitiaalopfer ist hauptsächlich ein Anerkennungs-, ein Anbetungsopfer; in den primären Kulturen entsteht die Auffassung (es wird auch der Weg dazu erörtert), daß die Schlachtung an sich schon zum Opfer gehöre, und das Primitiaalopfer ist hauptsächlich ein Dankopfer, mit dem sich leicht die Bitte um die Gunst der Gottheit auch für die Zukunft verbindet, um sich dann später als selbständiges und auf keine bestimmte Zeit festgesetztes Bittopfer loszulösen. Aus der Tatsache, daß alle frühesten Opfer Lebensmittel darstellen, die sich ihrerseits aus dem Glauben an die Lebenspendung von seiten eines höchsten Wesens erklärt, wird folgendes Gesetz aufgestellt: „Was nicht Nahrung, und zwar regelmäßige, lebensverlängernde Nahrung ist, kann in den Urkulturen nicht Gegenstand irgendwelcher Opfer werden“ (S. 44). Anders wurde es in der späteren Entwicklung, zumal in den mutterrechtlichen Kulturen, wo bei dem Totenopfer auch verschiedene Gebrauchsgegenstände den Toten mit ins Grab gegeben wurden; jetzt konnten besonders auch Menschenopfer dort aufkommen, wo kein Menschenfleisch genossen wurde.

Auf Grund dieser Feststellungen prüft dann SCHMIDT die Opferung der menschlichen Erstgeburt. Diese kommt tatsächlich nur vor bei einigen semitischen, hamitischen und hamitoiden Völkern, also bei einigen sekundären Viehzüchternomaden, während gerade bei den Hebräern das Gesetz der Urkulturen durchgeführt wurde: von allen Tieren mußten Erstlinge geopfert werden, während die Erstgeburt von Mensch und Esel durch ein anderes Erstlings-tier auszulösen waren. Weder Menschen- noch Eselfleisch dienten zur Nahrung. Dagegen zeigt bei den primären nomadischen Viehzüchtern das Primitiaalopfer folgende drei Eigenschaften: unblutig, Lebensmittel, Produkt der Viehzucht (die erste Milch im Frühling). Auf Grund der Tatsache, daß bei den Hebräern „die menschliche Erstgeburt zunächst angefordert wurde, um dem Herrn im Tempel zu dienen, Priester zu werden“, und daß „gerade in diesem Kulturkreis der Viehzüchter-Nomaden der Familienvater am längsten auch Priester geblieben ist“, spricht SCHMIDT den schönen Gedanken aus, daß eben der „Erstgeborne, als der geborne Erbe des väterlichen Besitzes und das einstige Haupt der Großfamilie, dann auch der Priester der Großfamilie sein würde“ (S. 46), also der Gottheit lebend zu ihrem Dienste geweiht würde. Das entspricht dann sehr gut auch dem Geiste, der sich bei den altaischen Nomaden in der Weihe lebender Zuchttiere an das höchste Wesen offenbart, welche Weihe vielfach mit dem unblutigen Primitiaalopfer im Frühling in Verbindung steht. Es sei hier die eigentümliche Weihe von Kindern bei den Samojeden erwähnt: „Children may also (wie Renntiere) be consecrated (to the gods), which means that they must not marry“<sup>64</sup>!

<sup>64</sup> M. A. CZAPLICKA, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol. XI, S. 176.

In dem Kapitel über das Sühnopfer (S. 48—52) konstatiert SCHMIDT, daß gerade über das Vorkommen desselben auf den älteren Stufen der religiösen Entwicklung noch keine besondere Untersuchung angestellt worden ist, und untersucht dann zuerst seine Entstehungsmöglichkeiten und weiter sein Vorkommen. Hier erörtert er unter anderem auch die Möglichkeit, „aus den zahlreichen Speiseverboten der australischen Stämme das frühere Vorhandensein von Sühnopfern bei ihnen darzutun“. Das würde natürlich noch mehr für die überaus strengen Fasten in der Initiationsfeier der Feuerländer, besonders der Yamana, und auch für die Speiseverbote der Andamanesen gelten. Für diese letzteren macht SCHMIDT aber wahrscheinlich, daß auch die Befolgung des Primitivgebotes des höchsten Wesens „in etwa den Charakter eines andauernden (negativen) Sühnopfers“ hat; hier wäre also ein Zusammenhang eines Fastens mit dem Sühnopfer vorhanden. Man kann sich dann fragen, ob die Primitivopfer negativer Art überhaupt nicht auch den Charakter eines Sühnopfers in sich tragen. Der Verfasser deutet ebenfalls die Möglichkeit an, in einer eigentümlichen Zeremonie der Kurnai zur Zeit der *Aurora Australis* die letzte Spur eines Sühnopfers zu erblicken. Dieses würde dann eher einen religiös-magischen Charakter haben und so der Zeremonie zur Zeit eines Gewitters bei den Botokuden, wie auch den *Inao* und Federstäben am inneren Werte gleichkommen. Alle angeführten Fälle von wirklichen und rein religiösen Sühnopfern (außer demjenigen in den Mythen der Batutsi) sind Blutopfer und SCHMIDT hebt hervor, daß „obwohl in den Urkulturen eine Tötung und dazu das Blutvergießen nicht zum Wesen des Opfers als eines solchen gehören, mit dem einzigen Sühnopfer, das wir aus den Urkulturen kennen, doch schon Blutvergießen verbunden ist, und dazu noch Vergießen des eigenen Blutes“ (S. 50). Er weist auch darauf hin, daß in der ägyptischen, weil solar- und zauberpantheistischen, wie auch in der buddhistischen, weil atheistischen, Religion der Gedanke von Sühne und Sühnopfer keinen Boden fassen konnte. In dem Kapitel über das stellvertretende Sühnopfer (S. 53—59) weist der Verfasser gegen FRAZER nach, daß weder in den schamanistischen Menschenopfern bei den Festen der „sterbenden Vegetationsgötter“ noch in den „scapegoat-Riten“ stellvertretende Sühnopfer zu finden sind. Jene sind nicht einmal stellvertretende Opfer (wenn überhaupt Opfer!), diese sind gar keine Sühnopfer. Aber ein echtes stellvertretendes Sühnopfer muß an und für sich ein Menschenopfer sein: „Nur ein Menschenopfer und die Ablösung desselben, das Wergeld, sobald es die Form des Opfers erreicht hat, können ein wirkliches stellvertretendes Sühnopfer sein... Auch das blutige Tieropfer kann immer nur ein einfaches direktes, kein stellvertretendes Sühnopfer sein“ (S. 58).

In dem Schlußkapitel (S. 59—67) bestimmt SCHMIDT das Wesen des Opfers im allgemeinen, und zwar folgenderweise: „Positiv genommen ergibt sich, insbesondere vom Primitivopfer aus betrachtet, als Wesenheit des Opfers die Entäußerung der jedesmalig ersten Mittel zum Leben, der Lebensmittel, an die Gottheit, um dadurch deren höchste Oberhoheit und Eigentumsrechte anzuerkennen, insbesondere an alle Mittel, die das Leben immer wieder aufs neue geben“ (S. 60). Dann versucht er mit diesem Begriffe das Wesen des Opfers Christi am Kreuze und in der Messe näher zu bestimmen.

SCHMIDT sagt von seiner Untersuchung, daß sie „vielfach nur vorläufigen, die Probleme mehr signalisierenden als sie lösenden Charakter“ habe (S. 59). Nun schon ein „Signalisieren“ so vieler Probleme, die das Opfer in seinem einfachen Dasein, dann in seiner Mannigfaltigkeit, Geschichte und Bedeutung von sich selbst aufrollt, ist gewiß eine dankenswerte Leistung. Aber jeder kann sich leicht überzeugen, daß der Verfasser dabei für manche Probleme, sowohl im ersten als auch im zweiten Hauptteile seiner Untersuchung, auch eine befriedigende Lösung gefunden hat. Ganz besondere Bedeutung haben dazu noch die weitausblickenden Richtlinien für weitere Untersuchungen, die er hier gegeben hat, und die sich sicher fruchtbar zeigen werden, wie schon andere ähnliche, die wir ihm in einigen Fragen der allgemeinen Kultur- und Religionsgeschichte (z. B. betreffs des nomadisch-viehzüchterischen Kulturkreises, der Lunarmythologie usw.) bereits verdanken. Mögen sich nur viele Arbeiter finden, die sich in der von ihm hier angedeuteten Richtung an der Untersuchung dieses so wichtigen und schönen Gegenstandes der Religionsgeschichte beteiligen werden!

2. Die, relativ genommen, weltweite Verbreitung des Buddhismus veranlaßt KOPPERS, den Missionsgedanken und die Missionspraxis in demselben näher zu untersuchen. Nach einer Einleitung, wo die Hauptdaten aus Buddhas Leben und Lehre, wie auch die kultur-

historischen Voraussetzungen des Buddhismus, welche der Verfasser schon anderswo von einem ganz neuen Standpunkte behandelt hat<sup>55</sup>, kurz zusammenfaßt (S. 71—73), untersucht er zuerst den Missionsgedanken und die Missionspraxis bei Buddha selbst; dabei bezieht er in die Betrachtung auch die diesbezügliche Auffassungsweise Christi ein (S. 73—79). Die Art der Erlösung, wie auch der Weg, auf welchem Buddha zu dieser gelangt ist, lassen verstehen, daß „mit dem ursprünglichen Denken und Arbeiten Buddhas der Missionsgedanke an und für sich gar nichts zu tun hat“. Die buddhistische Tradition spricht auch tatsächlich von dem anfänglichen Zurtückschrecken Buddhas vor einer Lehrtätigkeit. Aber diese einmal angenommen, steht der Missionspraxis im Wege der Charakter der Lehre Buddhas, die mehr eine Philosophie als eine Religion ist. Damit steht wiederum im Zusammenhange, daß seine Lehre, auch als Religion betrachtet, mehr eine Mönchs- als eine Volksreligion ist. Hier erörtert KOPPERS, sehr trefflich die Fragen über den demokratischen Geist des Buddhismus und über die sozial-reformatorische Stellung Buddhas. Die Eigenart der gesamten indischen Literatur, alles zu schematisieren und zu typisieren, verhindert eine nähere Untersuchung der individuellen Züge aus Buddhas Lehr- und Missionstätigkeit. Darum betrachtet der Verfasser dieselbe im Rahmen des ursprünglichen Buddhismus überhaupt (S. 79—86). Nachdem alle Faktoren in Betracht gezogen wurden — die Missionsfähigkeit und -pflicht der Mönche, der Mangel an zentraler Leitung, die übergroße Toleranz, die Behandlung der Laien- und Frauenwelt — kommt er zum Schlusse: „Es bleibt also die Missionspraxis im Buddhismus sehr weit hinter dem Missionsgedanken zurück“. Es folgen nähere Untersuchungen über des Buddhismus oppositionelle Haltung der Frauenwelt gegenüber, über seinen Kosmopolitismus und seine Toleranz, wo KOPPERS größtenteils an seine in der schon erwähnten früheren Arbeit gewonnenen Ergebnisse anknüpft und auch Neues bietet. Schließlich betrachtet er die Missionsmethode des südlichen und des nördlichen Buddhismus, nachdem dieser einmal unter Aśoka's Regierung die Grenzen des Magadha-Landes überschritt (S. 86—89). Der Verfasser verspricht am Ende seiner Studie, bei Zeit und Gelegenheit „auch der Art und Weise, wie Missionsgedanke und Missionspraxis in den neuzeitlichen buddhistischen Bewegungen sich auswirken, eine eingehendere Abhandlung zu widmen“. Man kann sie mit Interesse erwarten.

3. KREICHGAUER bietet uns in zwei kurzen Aufsätzen sehr wertvolle Ergebnisse seiner vergleichenden Studien.

In dem ersten Aufsätze „Der Menschenfresser“ verfolgt er dieses wahrhaft internationale Märchen über alle Weltteile hin, indem er das Material von L. FROBENIUS vervollständigt, besonders für Afrika und Mexiko. Dabei stellt er die merkwürdigsten Übereinstimmungen zusammen; so besonders den scharfen Spürsinn des „Menschenfressers“, welcher auf dessen Blindheit hinzuweisen scheint. Diese Geschichte ist „eines der wichtigsten Dokumente aus so grauer Vorzeit, daß der Steinzeitmensch in den mittleren Stadien des geschlagenen Steinwerkzeuges sie schon seinen Kindern erzählt haben muß“. Der „Menschenfresser“ ist der (mehrköpfige) Erddrache oder der Riese am äußeren Rand der Erde, der Herrscher der Unterwelt oder an den äußersten Toren der Erde. Seine Opfer, die „Wanderer“, sind Sonne und Mond (S. 232—239). Nun unterscheidet KREICHGAUER, und das ist das Neue und Wichtigste an der ganzen Sache, zwei Arten von Riesen und Menschenfressern: „den Urriesen, älter als alle anderen mythischen Gestalten, und eine jüngere Generation, mit denen erst das Verschlingen der Himmelskörper beginnt. Es sieht so aus, als ob letztere den Untergang ihres Urvaters rächen wollten, weil aus seinem erlegten Körper alles Bestehende gemacht ward... Im Laufe der Zeit mischten sich die Züge beider Riesenarten vielfach miteinander“. Die Urriesenart findet der Verfasser bei den Indogermanen (männlich), in Babel (weiblich), in China (neunköpfiger Drache), bei einem tatarischen Stamme, in Mexiko (Erdgöttin) und als einen schwachen Anklang auf Neuseeland (männlich). „Die Bildung der Welt aus dem Chaos, von der uns Moses nach den von ihm gesammelten uralten Gesängen der Israeliten erzählt, ist in allen diesen poetischen Umbildungen noch gut zu erkennen...“ (S. 239—241). Das Verbreitungsgebiet der Urriesenart ist sehr charakteristisch, sowohl an und für sich als auch im Vergleich mit dem der anderen Riesenart bzw. des „Menschenfressers“.

4. Der zweite Aufsatz führt uns in die Urgeschichte des indogermanischen

<sup>55</sup> W. KOPPERS: Kulturkreislehre und Buddhismus, „Anthropos“, Bd. XVI—XVII, S. 442 ff.



Zahlensystems. KREICHGAUER macht die Entdeckung der tiefsten Wurzel einer technischen Unvollkommenheit in der indogermanischen Zahlenbildung, welche Wurzel „den Philologen entgangen ist“. Man sagt „hundert und eins“, aber „neun und neunzig“. Und im Deutschen geht es so bis „dreizehn“ herunter; im Lateinischen kann man umstellen; im Französischen muß man es tun, aber nur bis dix-sept, dann geht es wiederum verkehrt: seize etc. Weiter in den Zusammensetzungen der Zehner steht zwar ganz gut die multiplizierende Zahl an der Spitze, aber dabei ist die Endung „zig“ für „zehn“ höchst auffällig und eine ihr entsprechende Abnormität besitzen alle indogermanischen Sprachen. „Der Grund liegt auf der Hand. Das normale Wort (z. B.) für 60, sechszehn(er), war schon vergriffen, allerdings ganz unnötigerweise, in dem viel älteren sechszehn; man war also gezwungen, eine deutlich abweichende Form zu bilden, um Verwechslungen vorzubeugen“. Warum hat man aber in den Zahlen über zehn die Einer vorausgestellt? Weil das indogermanische Urvolk damals die Zahl „zehn“ noch gar nicht genannt hat; „zehn“ war die „große Zahl“, über die man nur um wenige Einheiten hinausging. Dies beweist KREICHGAUER aus den Bildungen „elf“ und „zwölf“ bzw. *ain-lif* und *twa-lif* im Goth., *veno-lika* und *dwy-lika* im Lit. und einer entsprechenden Bildung im Keltischen, wobei er zugleich auch den kulturhistorischen Grund angibt, warum gerade diese drei Zweige der Indogermanen diesen Fremdkörper (*lf, lif, lika, deac* = Überschuß gegen die „große Zahl“) in dem Zahlensystem erhalten haben (S. 244—247). Nun hebt der Verfasser hervor — und das ist die zweite Feststellung des Aufsatzes — daß „weder die Chinesen, noch die Malayen, noch die Polynesier, die Melanesier, die Japaner, Dravidas, Türken, Nubier, Ägypter, Inkas oder Mexikaner“ die den Indogermanen eigentümliche Zusammenstellung der Zahlen unter 100 bzw. über 10 hatten, wohl aber die Semiten. Dazu kommt noch, daß die Hebräer die Zahl 20 ebenso bilden, wie die Altindier, Griechen und Lateiner. KREICHGAUER schließt, daß diese verwandten Zahlenverhältnisse der Indogermanen und Semiten einen Zusammenhang der beiderseitigen Urahnen wenigstens andeuten“ (S. 247—248).

So ist der erste Band des „Jahrbuches“ auch in seinem ethnologischen Teile reich an Resultaten, und das wird das „Jahrbuch“ — darüber ist kein Zweifel — auch in seinen weiteren Bänden sein. Wir wünschen ihm eine weite Verbreitung.

Univ.-Prof. Dr. A. GAHS — Zagreb (Jugoslawien).

**Rühl Alfred.** *Vom Wirtschaftsgeist im Orient.* Leipzig 1925. Verlag von QUELLE & MEYER. VI + 92 SS. Oktav. Preis: Geb. Mk. 3.60, geh. Mk. 2.60.

Moderne Wissenschaft richtet heute gerne ihr Augenmerk auf die Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften. Hatte man bisher auf dem Gebiete der Orientalistik das Hauptinteresse dem Islam vornehmlich als Religion zugewandt, so machen sich heute starke Strömungen deutlich, die den Fragen und Problemen des Islam als rechtlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktor nachzugehen suchen. Noch bis zu den letzten Jahrzehnten hielt man den Islam für erstarrt, für unfähig und wirtschaftsfeindlich. Daher hat man auf Grund dieser vermeintlichen Wirtschaftsfeindlichkeit dem Islam als Religion den wirtschaftlichen und politischen Niedergang der islamischen Länder zur Last gelegt. Auf geistigem Gebiet hatte jedoch MAX HORTEN die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islams in seiner gleichnamigen Schrift (Bonn 1915) dargelegt. Die Anpassungsfähigkeit des Islams an die Erfordernisse von Handel und Wirtschaft und deren Forderungen zeigen zahlreiche, von wirtschaftshistorischem Interesse getragene Arbeiten von C. H. BECKER, VAN BERCHEM, v. KREMER, MAX WEBER u. a.

Gewiß, der Islam weist eine Reihe wirtschaftshemmender Faktoren auf. Aber die Geschichte lehrt, daß in früheren Jahrhunderten, als diese Faktoren auch mitbestimmend waren, und das vielleicht in viel größerem Maße als heute noch, Staat und Wirtschaft islamischer Länder in höchster Blüte standen. Somit können diese Momente, die immer ins Feld geführt werden, nicht die ausschlaggebenden gewesen sein.

Um diesen Fragen auf den Grund zu gehen, gebietet es sich weniger einer Untersuchung der Wirtschaftsweise, als ein Eingehen auf das Wirtschaftssubjekt, den wirtschaftenden Menschen. Es gilt daher die Haltung, die der Orientale der Wirtschaft gegenüber einnimmt, also seine Wirtschaftsgesinnung, aufzudecken. Diesem Thema ist das vor-



liegende Buch von A. RÜHL gewidmet und es wird seiner Aufgabe — um es gleich vorwegzunehmen — in ganz hervorragender Weise gerecht.

Der heutzutage im Orient herrschende Wirtschaftsgeist wird an einem Beispiel, an Algerien, dargestellt; gerade über dieses Land gibt es eine reichliche diesbezügliche Literatur und man kann sagen, daß dem Verfasser wohl kein bedeutendes Buch, das ihm viel neues und ergänzendes Material geboten hätte, entgangen ist. Das Grundproblem ist dieses: Die Faktoren zu finden, die das Wirtschaftsleben bestimmen und regeln, die Kräfte zu erfassen, die den Menschen zur Wirtschaft treiben und ihn in der Wirtschaft halten. Ausschlaggebendes Moment ist die Religion, der Islam: Er ist die herrschende Macht im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft; er leitet und regelt das gesamte Leben, bestimmt alle Handlungen und Taten. Der Islam erfaßt auch die Wirtschaft und macht sie sich untertan. Und das Volk erfüllt diese Forderungen seiner Religion. So hat die Wirtschaft keine eigene Ethik, sondern ist einzig und allein in der Religion begründet. Daraus folgt, daß die Wirtschaftsgesinnung nur im Zusammenhang mit der Weltanschauung zu verstehen ist. Auf dieser Voraussetzung untersucht RÜHL in äußerst verständnisvoller Weise das Verhältnis des Islams der Wirtschaft gegenüber und weist die wirtschaftlichen Beschränkungen durch den Islam in Produktion, Konsumtion und Handel auf, wobei sich aber keineswegs eine Wirtschaftseindlichkeit erkennen läßt. Weil der Orient eben keinen wirtschaftlichen Erfolg aufzuweisen hat, bezichtigte man seine Religion, die allerdings wirtschaftshemmende Momente enthält, kurzerhand, unter Verkenntung der Tatsachen, der Wirtschaftseindlichkeit. Indessen sind die Gründe für den geringen wirtschaftlichen Erfolg des Orients in anderen Gegebenheiten zu suchen. Die gewöhnlich vorgebrachten angeblich durch die Religion bedingten Gründe: Fatalismus sowie Trägheit und Lässigkeit sind keineswegs stichhaltig. RÜHL charakterisiert sie treffend S. 38 ff. Ausschlaggebend jedoch sind andere Faktoren:

1. Die orientalische Wirtschaft ist nicht Erwerbswirtschaft, wie die europäische, sondern Ernährungswirtschaft.

2. Dem Orient fehlen die modernen technischen Kenntnisse und technischen Hilfsmittel. Im Gebrauch sind noch die primitiven Geräte: Hackenpflug, Ölpresen, Mühlesteine. Dazu tritt noch unter erhöhter Anspannung der Arbeitskräfte die Ungünstigkeit der Natur: erschlaffende Hitze, Wassermangel, Unfruchtbarkeit des Bodens. Daher darf man den wirtschaftlichen Erfolg nicht mit der tatsächlich geleisteten Arbeit gleichsetzen.

3. Die Beharrlichkeit beim Alten, wie 2. zeigt, und das Fehlen des Fortschritts-glaubens. Der tief religiöse und mit den religiösen Geboten ernstmachende Mohammedaner kann seinen äußeren Stil nicht so rasch wechseln. Allem Neuen, allen Änderungen begegnet er mit Mißtrauen.

4. Mitbestimmend ist auch die Unsicherheit von Leben und Eigentum, die Herrschaft der Willkür in Verwaltung und Rechtsprechung, die Aussaugung des Landes durch die Regierung.

Auf diesen Gründen beruhen die geringen wirtschaftlichen Leistungen und der mangelhafte Erfolg.

Verständnisvolle und treffliche Ausführungen bringt RÜHL über den kulturellen Wert des Islams (S. 59–63), indem er mit den alten Vorurteilen und Einseitigkeiten bei der Beurteilung des Islams aufräumt. Auf der Religion beruht größtenteils der Mutualismus in Gesellschaft und Wirtschaft. Der Orientale ist ein kollektivistischer Typus. Die Gemeinschaft weist eine Reihe sozialer Züge auf (Stellung des Armen und Bettlers, des Gastes und Fremden). Der einzelne Mensch lebt nicht als Individuum, sondern als Mitglied der Bruderschaft, des Stammes. Das Ideal ist das Aufgeben des Individuellen und das Hingeben an die Allgemeinheit. Der individuelle Wille tritt zurück; er muß sich der Allgemeinheit fügen, deren Interessen vorgehen, deren Wille entscheidet. (Zu diesen Gedanken vgl. die Einleitung meiner Studie: „Das islamische Nachbarrecht“, Z. f. vergleich. Rechtswiss., Bd. 42.) In der Wirtschaft zeigt sich dieses auf Gegenseitigkeit gegründete Verhältnis im Zusammentreten zu gemeinschaftlicher Arbeit und zu genossenschaftlichen Arbeitsvereinigungen. Daher tritt an Stelle unseres Konkurrenzprinzips das Zusammen-

wirken. So ist der Mensch kein isoliertes, selbständig handelndes Wirtschaftssubjekt. Innerhalb der Gemeinschaft ist die Religion die herrschende Macht.

Es ist erstaunlich, mit wie viel Lebendigkeit und Feinheit sich RÜHL in die islamischen Verhältnisse und Anschauungen eingefühlt hat und wie er immer das Richtige trifft, obwohl er weder des Arabischen kundig ist, noch sich tiefer mit den islamischen Realien beschäftigt hat, ja nicht einmal den Orient aus eigener Anschauung kennt. Diese förderliche Schrift wird nicht nur von den Orientalisten, wenn auch gerade diesen einige Gedankengänge nicht neu sind, freudig aufgenommen, sondern sie kann auch Soziologen und Nationalökonomem, wie überhaupt allen Kulturhistorikern, aufs wärmste empfohlen werden.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

**Bertholet Alfred.** *Die gegenwärtige Gestalt des Islams.* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft 118.) Tübingen 1926. J. C. B. MOHR. 39 SS. Oktav. Preis: Mk. 1.20.

Vornehmlich seit dem Kriege hat der mohammedanische Orient unzählige Neuerungen und Änderungen erfahren. Zivilisation und Kultur Europas dringen unaufhaltsam und ungehemmt vor, indem sie die letzten Reste orientalischer Romantik vernichten. Überall schreitet die Europäisierung und mit ihr im Gefolge die Industrialisierung mit mächtigen Schritten voran. Alte, seit Jahrhunderten bestehende, durch die Tradition geheiligte Einrichtungen, Sitten und Anschauungen müssen abgeändert, umgebogen oder gar abgeschafft werden. Um so bedeutsamer und tiefwurzelnder ist das, als islamische Religion und Gesetz von Gottes wegen alle Verhältnisse des täglichen Lebens, sogar die geringfügigsten, regelt. So ist das ganze alltägliche Tun und Treiben mit der Religion, deren typische Momente Observanz und Gehorsam bis zum kleinsten Buchstaben des Gesetzes sind, verwachsen. Nach diesen Gesichtspunkten stellt die Auseinandersetzung des gegenwärtigen Islams mit europäischer Kultur eine andauernd wachsende Umbildung und Abänderung des islamischen Gesetzes (*šarī'a*) dar.

Die aus diesen Gegebenheiten aufzuwerfende Frage ist nun die: Wie wird sich der Islam mit diesen umsturzartigen Neuerungen auseinandersetzen? Wird ihm das überhaupt möglich sein, ohne dabei selbst unterzugehen? Die Antworten auf diese Fragen gibt BERTHOLET zu Ende seiner Schrift in verständiger Weise.

Im heutigen — ebenso aber auch im früheren — Islam zeigt sich allenthalben pulsierendes Leben, das auf starke Entwicklungsfähigkeiten und -möglichkeiten hinweist. Über die kulturelle Entwicklungsfähigkeit des Islams auf geistigem Gebiete hatte M. HORTEN schon in einer gleichnamigen Schrift gehandelt (Bonn 1915). Durch den *Igmā'*, den Konsensus der Gemeinde, der durch Wechsel von Zeit und Mensch auch kein sich selber gleichbleibender ist, ist der Islam imstande, sich Neuerungen und Kulturerrungenschaften anzupassen und derart zu assimilieren, daß sie organisch mit ihm verwachsen. In welchem Maße das schon früher geschehen ist, wie nämlich der Islam eine Fülle ihm von Haus aus fremder, oft entgegengesetzter Elemente lebenskräftig in sich aufgenommen hat, dafür legt seine Religionsgeschichte ein beredtes Zeugnis ab. Und auf Grund dieser Tatsachen können wir heutigentags die feste Zuversicht haben, daß der moderne Islam der neuzeitlichen Errungenschaften und Ideen Herr werden und aus dieser Auseinandersetzung als Sieger hervorgehen wird.

Vorliegende Schrift ist ein Vortrag, den A. BERTHOLET im Sommer vergangenen Jahres auf der Allgemeinen Hannover'schen Missionskonferenz gehalten hat. Das gibt ihr auch ihren Charakter. Im Rahmen des Vortrages konnten verschiedene Erscheinungen nur kurz angedeutet, andere überhaupt nicht berücksichtigt werden. Eine Reihe der im Zusammenhang dargestellten Gestaltungen sind bereits bekannt und hatten damals schon Anlaß zur Behandlung gegeben; allerdings gehören sie durchweg dem gegenwärtigen Islam an, indem sie ihm heutige Gestalt und Prägung geben. So stellt sich diese Schrift im allgemeinen als eine geschickte und dankbare Zusammenfassung unter guter Auswahl

der vorhandenen Literatur dar. Ausgehend von den Gedanken v. HARNACK's über die Umwandlung der Volksreligion zur Weltreligion, die auf zweierlei Weise vor sich gehen kann, führt der Verfasser aus, wie die beiden Momente, sowohl Reduktion auf die großen Hauptpunkte, wie auch Aufnahme fremder Elemente aus anderen Religionen, in typischer Weise im Islam sich vorfinden. Mit kritischen Augen und viel Verständnis geht der Verfasser an diese Probleme heran.

Das Bild unschön beeinflussend wirkt die nicht einheitliche Transkription der arabischen Wörter, die in der Gestalt wiedergegeben werden, wie sie die verschiedenen Quellen aufweisen. Englische Transkription wechselt mit deutscher und französischer; bald sind Längezeichen und diakritische Punkte gesetzt, bald wieder nicht. So steht z. B. *Sharia* (S. 13), neben *Schariah* (S. 21); *Salih* (S. 17) neben korrektem *Ṣāliḥ* (S. 22), *Rahmāniyya* (S. 24), neben *Ahmedijja* (S. 17) mit verschiedener Schreibung der Nisbe-Endung. Ungebräuchlich ist die Transkription von *Chodša* (S. 19); man hat sich gewöhnt, entweder an *Hoğa* oder *Chodja* (englische Schreibart) usw. Wenn das auch nur Äußerlichkeiten sind, so sollte man sich doch einer einheitlichen Umschreibung, gleich welchen Vorbildes, bedienen.

Indessen hätte man, nach dem Titel der Schrift zu schließen, ein Eingehen auf die modernsten Probleme des Islams erwartet, auf die zu Anfang dieser Anzeige generell hingewiesen wurde. Hier liegen doch eine Menge brennender Fragen für den gegenwärtigen Islam noch offen. Um einige im einzelnen hervorzuheben, hätte hingewiesen werden können auf die Abschaffung des Kalifats und der dadurch entstehenden religiösen und politischen Folgen, ferner auf die durch die christliche Mission angeregten islamischen Missionsbestrebungen. Hierbei ist es interessant, wie neben der mündlichen Verkündigung von Mohammeds Lehre auch eine literarische Propaganda durch Bücher, Zeitungen und Flugschriften geht. Sind doch in den letzten Jahren in Kairo, einer der geistigen Zentralen des Islams, über drei Dutzend christenfeindliche Schriften erschienen, teils echte Kampfschriften, teils apologetische Erwidern auf die von den Christen verbreiteten Bücher. Sogar auf Europa erstrecken sich die Missionsbestrebungen. In Berlin wird jetzt wohl auch die zweite Moschee fertiggestellt sein, die nicht nur zum Gottesdienst der in Deutschland weilenden Mohammedaner dienen soll, sondern — wie aus den Flugschriften hervorgeht — zur Missionierung des Abendlandes. Diese wie auch andere, meist aus Indien stammenden geistigen Strömungen scheinen mir heutigentags typisch. Fernerhin stoßen wir anderweitig auf wichtige Probleme, die nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des modernsten Islams bleiben werden, ich meine: seine Auseinandersetzung mit europäischer Kultur und Zivilisation, die in der Türkei am weitesten fortgeschritten ist. Mit Staunen hörten wir von der Emanzipation der Frau, der strikten Einführung des Hutes an Stelle von Fes und Kalpak, der Abschaffung der geistlichen Schulen und der geistlichen Gerichtsbarkeit, der Einführung des Schweizer Bürgerlichen Gesetzbuches, der Aufhebung sämtlicher Klöster und wie alle die Neuerungen noch heißen. Daß sie einen entscheidenden Einfluß auf die gegenwärtige Gestalt des Islams ausüben, liegt auf der Hand.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

**Artbauer Otto C. Kreuz und quer durch Marokko.** Mit 68 Abb. und einer Übersichtskarte. Stuttgart 1925. Verlag: STRECKER & SCHRÖDER. 189 SS. Oktav.

Die Freiheitskämpfe in Marokko, die in der letzten Hälfte des vergangenen Jahres im Vordergrund des außenpolitischen Interesses standen, haben eine Marokko-Literatur ausgelöst, der meist keine besondere wissenschaftliche Bedeutung zukommt. Fast alle durch diese zeitgenössischen Ereignisse geborenen Neuerscheinungen stellen sich als Reisebeschreibungen, als Eindrücke und Erinnerungen aus der Welt Marokkos dar, die selber in die Vorkriegszeit zurückgehen. Dasselbe gilt auch von ARTBAUER's Buch, der in den Jahren 1906 und 1908/1909 kreuz und quer durch Marokko gezogen ist. Doch hat sich ARTBAUER durch seine Arbeiten, wenn sie sich auch meist an das breite Publikum



wenden, als guter Kenner dieses Landes erwiesen. Durch seine Schriften war er, der aufrichtigen und edlen Herzens eine großdeutsche Politik trieb, bestrebt, im deutschen Volke, dessen Wohle sein Sinnen und Trachten galt, das Interesse für eine gesunde Kolonialpolitik zu fördern. Und gerade im letzten Jahrzehnt vor dem Weltkriege war das um so notwendiger, als an den maßgebenden Stellen das nötige Verständnis für diese Fragen fehlte.

Vorliegendes Buch ist ein echtes Reisebuch. Gleich dem bunten Wechsel Marokkos hören wir von rauen Gebirgslandschaften und toten Wüstenstrichen, von erfrischenden Oasen und belebten Städten. In bunter Folge wechseln hier Typen und Szenen. Besonders wirkungsvoll sind die Schilderungen von dem Leben der Menschen, ihrem Tun und Treiben, ihren Sitten und Gebräuchen. In diese Landesschilderungen sind zuweilen, zum Verständnis gegenwärtiger Verhältnisse, Geschichte und Politik verwoben.

Auch die Religion wird behandelt. Der Islam erfährt ja den ganzen Menschen; er durchzieht und regelt alle seine Gedanken und Handlungen, auch die des täglichen Lebens. Die religiöse Seite ist in Kapiteln über „Heiligenunwesen“, „Ein Aissauafest“, „Mulud en Nebi“, „Am Aid el Kebir“ zur Sprache gekommen, wobei gerade verschiedene, dem nordafrikanischen Islam typische Gestalten auftreten.

Marokko als westlichstes Land des Islams hatte früher eine hervorragende Bedeutung; es war eine Pflegestätte für Kunst und Wissenschaft. Heute noch legen die großartigen Bauten oder Ruinen von seiner damaligen Kunst Zeugnis ab. Auch in den Wissenschaften wurde hier Großes geleistet. Dabei wollen wir nicht vergessen, daß Marokko teilweise eine vermittelnde Rolle zwischen Morgen- und Abendland gespielt hat, und daß auf diesem Wege viele Kulturentlehnungen aus einer im Mittelalter zumindest der unseren gleichstehenden Kultur stattgefunden haben.

ARTBAUER'S Schreibweise ist schlicht und einfach, dabei aber anschaulich und lebendig; alles wirkt unmittelbar und wahrheitsgetreu. Es sind Schilderungen und Eindrücke eines fein Empfindenden und wirklich Sehenden, die ihm zu Erlebnissen wurden.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

**Hallauer Jakob.** *Die Vita des Ibrahim B. Edhem in der Tedhkiret des Ferid-ed-Din 'Attâr.* Eine islamische Heiligenlegende. Leipzig 1925. MAYER & MÜLLER. (Türkische Bibliothek, herausgegeben von G. JACOB und R. TSCHUDI, Bd. 24.) 75 SS, Oktav. Preis: Mk. 9.—.

In dem orientalischen Geistesleben nimmt die Mystik, die den islamischen Orient seit etwa 850 beherrscht, einen bedeutungsvollen Platz ein. Sie hat dem Islam ein bestimmendes Kennzeichen aufgedrückt, indem sie ihn der Form wie dem Inhalte nach umgestaltete; sie hat die zartesten Blüten islamischer Frömmigkeit erzeugt; sie hat richtunggebend auch auf die schöne Literatur, besonders die persische Lyrik eingewirkt.

In jüngster Zeit ist nun ein heißer Kampf um die Frage entbrannt, ob die islamische Mystik in starker Abhängigkeit von anderen Kulturen steht oder im Islam bodenständig ist. Während bisher die einen: A. NICHOLSON, E. G. BROWNE die starke Anregung und Beeinflussung von neuplatonisch-christlicher Mystik betonten, machten andere: I. GOLDZIHNER, R. HARTMANN, M. HORTEN (letzterer noch soeben in seiner Studie: Neues über indische Abhängigkeiten islamischen Geisteslebens, in: DYROFF-Festschrift, 1926) in besonderem Maße indisch-buddhistische Abhängigkeiten geltend. Neuerdings nun versucht LOUIS MASSIGNON die islamische Mystik innerislamisch zu verstehen. Gewiß, die ältesten Bestandteile der Lehre Mohammeds enthalten weltverachtende, weltverneinende Züge, an die die Mystik anknüpfen konnte. So ist auch im Islam die psychologische Grundlage für die Mystik gegeben, auf der nach HEILER alle Mystik beruht, nämlich in „einer pessimistischen Lebensstimmung, einem Ekel an der Welt und Kultur, einem Verlangen nach einem unendlichen Wert, das sie zur Lösung von Welt, Kultur und Gesellschaft und zur Flucht in die eigene Innenwelt zwingt“<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Vgl. FR. HEILER: Das Gebet, S. 213. München 1918.



Freilich darf nicht vergessen werden, daß unter gleichen natürlichen Gegebenheiten und aus gleichgearteten Grundlagen Gleiches oder Ähnliches entstehen kann. Da aber die islamische Kultur in vielen anderen Dingen von anderen Kulturen stark beeinflusst oder gar abhängig ist, so ist die Annahme einer Abhängigkeit auch in der Mystik nicht von der Hand zu weisen. Entscheidend allerdings wirkt die Lösung der Frage, ob hier eine sporadische Erscheinung vorliegt oder räumliche und zeitliche Kontinuität besteht. Zudem darf man die menschliche Produktivität nicht zu hoch einschätzen, im Gegenteil, man muß immer bedenken, daß auf Tausende von reproduzierten Gedanken kaum ein origineller kommt<sup>57</sup>.

Was HALLAUER's Arbeit anbetrifft, so bringt sie die Übersetzung mit Erklärungen des Abschnittes über Ibrahim B. Edhem aus Ferid-ed-Din 'Attâr's *Tedhkiret el-ewlija* unter Zugrundelegung der von R. A. NICHOLSON besorgten Textausgabe. Eine ausgezeichnete Darstellung von Ferid-ed-Din 'Attâr gibt E. G. BROWNE in seiner *Literary History of Persia*, Bd. II, S. 506—514. HALLAUER's Übersetzung, die, wo nachgeprüft, korrekt und zuverlässig ist, bringt also neues Material; gerade das zu verarbeiten, wäre lohnend und reizvoll gewesen. Was uns heute zur Klärung der oben genannten Fragen nützt, sind Studien, die die Vergleichspunkte an kongruenten Stellen, einzelnen Begriffen, literarischen Erscheinungen nachzuweisen suchen, inwieweit Abhängigkeit und innere Verwandtschaft bestehen. Neben dem literarischen Nachweis, der Form- und Stoffuntersuchung muß an der Hand der Parallelen der mystische Gedankenkreis, die religiöse Grundstimmung, das Weltanschauliche also, von islamischer und beeinflussender (indischer, hellenistisch-christlicher) Mystik in Rücksicht gezogen werden. Freilich wird es oft schwierig sein, hier die Fäden zu finden.

Eine Bearbeitung der Vita in diesem Sinne hätte gewiß zu interessanten Ergebnissen geführt. Indessen, auch so wird man das vorliegende Buch dankbar aufnehmen, da es uns reiches Material erschließt. Aus der Fülle des Materials sei hier nur eines angedeutet: Die Bekehrungsgeschichte (S. 16, 87 der Textausgabe) steht unverkennbar unter buddhistischem Einfluß, wenigstens der literarischen Form nach. Das Tier, hier die Gazelle, die den Menschen auf der Jagd anredet, wird der Grund seiner Bekehrung. Dasselbe Thema behandelt auch die Hubertuslegende. Im Buddhismus nun findet dieses Motiv seinen Ursprung und Ausgangspunkt. Vgl. M. GASTER, J. R. A. S., 1894, S. 335; das arabische Zwischenglied für die Hubertuslegende wies G. JACOB nach (vgl. „Der Einfluß des Morgenlandes auf das Abendland“, Hannover 1924, S. 64, leider ohne nähere Literaturangaben). Ferner: S. 38, resp. 94, „Verzicht auf den Genuß beider Welten“, weist deutlich und zweifellos auf indischen Ursprung hin, auf *iha amutra phala bhoga virâga*, Verzicht auf den Genuß der Frucht hier und drüben. Der Sufi löst sich von der irdischen Welt los, um in die ewige, einzig wahre einzugehen. Im *tauhid*, der unio mystica, der Vereinigung des Menschen mit Gott, findet er das wahre Leben. Aus islamisch-mystischer Vorstellung ist dieser Verzicht der beiden Welten durchaus nicht zu verstehen. Dieser Gedanke sowie seine literarische Form stammt aus Indien und ist auf den Sufismus übertragen.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

**Harder Ernst.** *Arabisch-Deutsches Taschenwörterbuch.* VIII + 804 SS. 12°.

Verlag: JULIUS GROSS. Heidelberg 1925. Preis: Mk. 15.—.

Bis heute haben wir noch kein Arabisch-Deutsches Wörterbuch. A. WAHRMUND's Handwörterbuch ist längst vergriffen und nur selten antiquarisch zu erwerben. Schon jahrelang wartet man mit Spannung auf das die klassische Literatur berücksichtigende Lexikon des Leipziger Orientalisten AUGUST FISCHER, dessen Erscheinen eine große Lücke in der lexikographischen Literatur ausfüllen wird.

Vorliegendes Taschenwörterbuch verfolgt keine wissenschaftlichen, sondern rein praktische Zwecke. Daher bringt es hauptsächlich die moderne Schriftsprache sowie Ausdrücke der Umgangs- und Vulgärsprache. Allerdings ist bis zu einem gewissen Grade auch die

<sup>57</sup> Vgl. G. JACOB: Märchen und Traum, S. 17. Hannover 1923.

klassische Sprache des Korans und der Dichter berücksichtigt. Es liegt aber auf der Hand, daß ein solches Wörterbuch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann und nach verschiedenen Gesichtspunkten öfters unzureichend erscheinen muß. Ob jedoch vorliegendes Wörterbuch, wie der Verfasser meint, dem Mangel abzuhelpen imstande ist, ein arabisch-fremdsprachliches Lexikon zu ersetzen, scheint mir sehr zweifelhaft. Gewiß, für den Anfänger (erstes bis zirka viertes Semester) tut es seine guten Dienste und kann diesem nur zur Anschaffung empfohlen werden. Wenn freilich der Arabisch Lernende in dem Studium fortschreitet, wird er nicht umhin können, sich noch BELOT, Vocabulaire Arabe-Français, anzuschaffen, das trotz billigeren Preises viel umfassender und reichhaltiger ist.

Was die Brauchbarkeit des HARDER'schen Wörterbuches anbetrifft, so kann man mit ihm moderne Literatur, Zeitungen und Briefe durchweg ganz gut lesen; auch für einige Gattungen der klassischen Literatur hat es sich im allgemeinen brauchbar gezeigt. Nach meiner Erfahrung reicht es aber nicht aus, um z. B. geographische, juristische, poetische Texte lesen und mit Hilfe dieses Wörterbuches verstehen zu können. Meines Erachtens eignet es sich besonders gut für Studenten aus den Ländern arabischer Zunge, die Studien halber in Deutschland verweilen.

Beim Gebrauch sind mir einige Einzelheiten aufgefallen: Zunächst vermißt man schmerzlich, daß die Infinitive, von denen natürlich nur die gebräuchlichsten hätten angeführt werden sollen, fehlen, es sei denn, daß sie mitunter als Nomina, wenn sie als solche vorkommen, angegeben werden. Ungeheuer störend wirkt die Bezeichnung des jeweiligen Wortes, statt des einfachen Stammes am Kopf der einzelnen Seite. Bei einer vorübergehenden Benutzung des Wörterbuches vermißt ich verschiedentlich Wörter oder Wortbedeutungen. Einiges sei hier kurz bemerkt:

S. 157 حَيَّةٌ „Bogen, Gewölbe“

S. 273 رُمُ IV. „einschlafeln“

S. 303 رُزْمٌ Nom. prop.: „Der Brunnen Zemzem“

S. 472 أَعْرَاءٌ pl. „Wüste“

S. 516 خَدَّ IV. „den Schritt beschleunigen“

S. 517 غُرْبٌ „unklar, schwerverständlich sein“

S. 585 رُومِرَتِي Stern fehlt als einer fremden Sprache (dem Türkischen) entnommen.

S. 635 كَمَّنٌ „sich verbergen“

S. 639 كُوفَانٌ „Sandhügel, Kreis“

S. 756 هَشِشٌ, doch auch: „fröhlich, guter Laune sein“; folglich auch: هَشِيشٌ „fröhlich“

S. 770 وَثَقِي (u) „fest sein“ . . . . . Dr. O. SPIES — Bonn.

**Schultz J. W.** *In Natahki's Zelt. Mein Leben als Indianer.* Deutsch von ELISABETH FRIEDERICHs. Buchschmuck und Erklärungen von FREDERICK WEYGOLD. 158 SS. 1925. Ernte-Verlag. Hamburg 26.

Wir kennen und schätzen SCHULTZ wegen seiner reichen Kenntnisse über das Leben und Denken der Prärieindianer, mit denen er jahrzehntlang zusammengewesen ist und das Leben eines Indianers geführt hat. Nat-ah'-ki war seine Frau, eine reinrassige Schwarzfuß-Indianerin vom Unterstamm der Piegan. Was der Verfasser auf seinen Indianerfahrten gesehen und erlauscht hat, schildert dieses Buch als Fortsetzung seines im Vorjahre im gleichen Verlage erschienenen Werkes „Nat-ah'-ki und ich“. Das Buch wendet sich an weitere Kreise. Spannender Aufbau der einzelnen selbständigen Kapitel, feines psychologisches Verständnis für das Seelenleben der uns sympathischen „Schwarzfüße“, dazu ein formschönes Sprachgewand der deutschen Übersetzerin sichern dem Buche viele Leser bei den Erwachsenen und der reiferen Jugend.

Aber auch der Ethnologe liest das Werkchen mit Interesse und Nutzen, zumal

in Ermangelung einer Sonderuntersuchung über „Kulturkreise und Kulturschichten in Nordamerika“ alle ethnologischen Einzelheiten über nordamerikanische Indianer aus berufener Feder höchst willkommen sind. So finden wir in den Ausführungen von SCHULTZ und den Erklärungen von WEYGOLD manche dankenswerte Beiträge, die auf den exogamvaterrechtlichen (totemistischen) Kulturkreis hinweisen. So u. a. speziell für die „Schwarzfüße“ die fundamentale Bedeutung des Sonnenkultes, die Heilighaltung des weißen Büffels, die Plattformbestattung, die plattformigen Bettgestelle, die Dolche und besonders die religiöse Scheu vor dem Grizzlybären, dessen Fell man nicht berühren oder gar gerben darf. Vielleicht, daß auch der Schaber, mit dem die Weiber die frischen Tierhäute reinigen, und der aus einem 35 cm langen Stiel und einer im rechten Winkel dazu stehenden Eisenklinge besteht, an das typische totemistische Steinbeil erinnert.

Der künstlerische Buchschmuck des amerikanischen Malers und Ethnographen WEYGOLD beruht zumeist auf Naturstudien des Künstlers im Lande der Schwarzfuß-Piegans und hat darum Eigenwert.

P. GEORG HÖLTKE, S. V. D.

**Sieber J.** *Die Wute*. Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines afrikanischen Volksstammes. XI + 114 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). Berlin 1925.

In 21 kurzen Kapiteln wird hier das ganze Leben des Wute-Volkes geschildert und auch einiges aus ihrer Geschichte erwähnt. Die Wute sind die am weitesten nach dem Süden vorgedrungenen Sudan-Neger. Vor etwa 100 Jahren mögen sie im Gebiete von Bornu gehaust haben. Sie haben ihre reine Volksart bis heute behalten können, da sie isoliert geblieben sind.

Trotzdem sind die Wute heute ein im Aussterben begriffenes Volk, das etwa 30.000 bis 40.000 Seelen zählen mag.

Der Wute-Typus ist kein reiner Negertypus, vielmehr scheint stärkere orientalische Beimischung vorhanden zu sein.

Die Siedlungen des Stammes sind die Haufendörfer.

Die Wute werden als kriegerisch geschildert, doch meiden sie die offene Schlacht und suchen eher durch Hinterhältigkeit ihr Ziel zu erreichen. Ihre Waffen sind Pfeil, Bogen, Lanze, Dolch und der Schild aus Büffelhaut, dessen Herstellung näher beschrieben wird.

Die Wute sind Ackerbauer; Viehzucht liegt ihnen weniger. Rinder sind unbekannt.

Im neunten Kapitel werden die einzelnen Handwerke beschrieben. Was die Ehesitten angeht, so schildert der Verfasser sie als locker. Die Ehe wird auf Zeit geschlossen, früher jedoch sollen die Verhältnisse anders gewesen sein. Das feudalistische System, welches die Landesherren zu Eigentümern des weiblichen Geschlechtes gemacht hat, so daß sie sich nach Belieben große Hareme anlegen können, während viele andere ohne Frauen leben, mag zur Lockerung der Sitten viel beigetragen haben.

Es herrscht das Vaterrecht, dennoch tritt aber der Mutterbruder als besonderer Beschützer des Kindes seiner Schwester auf.

Eigenartige Sitten werden bei Gelegenheit eines Todesfalles erwähnt. Während der Hausherr begraben wird, liegen seine Frauen regungslos vor der Hütte, angeblich weil mit dem Tode ihres Herrn die Seele von ihnen genommen wurde. Sie zählen gleichsam nicht mehr zu den Lebenden.

Die Furcht vor der Totenseele ist sehr groß. Übrigens unterscheiden auch die Wute eine zweifache Seele: 1. *hehe* (die Schatten- oder Bildseele) und 2. *me* (den Geist), womit auch das Leben allgemein bezeichnet wird. Erstere geht mit dem Tode zugrunde, letztere aber wird zum Totengeist, dem Opfer dargebracht werden müssen.

Die Wute fürchten und verehren, zumal durch Opfergaben, die Geister der Verstorbenen und Naturgeister. Letztere haben mit den Totengeistern nichts zu tun und stellen eher etwas Unpersönliches dar. Zauberei ist gleichfalls im Schwunge.

Der Glaube an ein höchstes Wesen, *Men* genannt, ist wohl vorhanden, eine Verehrung dieses Wesens ist heute aber nicht mehr zu sehen, früher mag es wohl anders



gewesen sein. *Men* ist das gute Prinzip, *Ngadir* ist sein Widersacher. Letzterer wurde zwar von *Men* besiegt, aber nicht vernichtet, so daß er bis heute den Menschen schaden kann.

Das Büchlein, welches mit zehn Tafeln geschmückt ist, ist eine gute Vermehrung unserer ethnographischen Literatur über afrikanische Völker, zumal der Verfasser sich bemüht, ein objektives Bild vom Geistesleben des Wute-Volkes zu geben, das schließlich doch erst durch die Mission näher bekannt geworden ist.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Eickstedt v.** *Archiv für Rassenbilder*. Bildaufsätze zur Rassenkunde. LEHMANN'S Verlag. München. Preis (ein Bildaufsatz, 8—12 Karten): Mk. 2.—.

Der erste Bildaufsatz von zehn Karten ist recht ansprechend ausgefallen. Der Herausgeber führt uns die Tamilen in tadellosem Bildmaterial vor. Der die Bilder begleitende Text ist dem Raum entsprechend knapp, genügt aber, um die Bilder zu erläutern, und gibt auch kurze Aufschlüsse über Geschichte, Geographie und Ethnographie des Volkes. Im Vordergrund steht aber, wie bezweckt wird, die Betonung der physischen Merkmale.

Wir glauben wohl, daß das Archiv in dieser ansprechenden, aber prunklosen Aufmachung seinen Zweck erreichen wird, nämlich: dem Interessentenkreis der Rassenkunde für Unterrichts- und Vortragszwecke wertvolles Anschauungsmaterial zu liefern, wobei es auf die Bedürfnisse des Fachanthropologen wie der Vertreter der Nachbargebiete Rücksicht nimmt. Weitere Bildaufsätze sind in Vorbereitung, der zweite über Baschkiren von WASTL ist bereits erschienen.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Schultz-Ewerth Erich, Dr.** *Erinnerungen an Samoa*. Mit 59 Abb. 171 SS. 1926. AUGUST SCHERL, Berlin SW. 68.

Der Verfasser war von 1900, wo die deutsche Flagge auf Samoa gehißt wurde, bis zum Weltkrieg Gouverneur der deutschen Südseekolonie Samoa. Seine „Erinnerungen“, geboren und genährt aus einer großen Liebe zu den Kolonialvölkern und ihrem Lande, enthalten viel Erfreuliches und Lehrreiches. Aus jeder Seite schaut der aufrichtige Freund der Eingebornen heraus, der sich alle Mühe gibt, die Psyche der Insulaner zu verstehen, obwohl „ihn kein Paragraph einer Dienstanweisung dazu nötigte“ (S. 78). Der Ethnologe ist ihm dankbar dafür. Allerdings hätte ich gewünscht, daß der Verfasser manchmal weniger „geistreich“ artfremde Stilblüten und Zitate zusammengebunden hätte, die mit dem in Rede stehenden Gegenstand wenig oder nichts zu tun haben, oder andernfalls das Fremdgut besser verarbeitet hätte, beispielsweise die Sätze über FROBENTUS (S. 53). Mir scheint, auch der Nichtfachmann hätte das begrüßt. Jedenfalls krankt der an sich schöne Stil an manchen unverständlichen (nicht selten sogar unübersetzten fremdsprachlichen) „Geistreicheleien“. Auch sachlich könnte einiges beanstandet werden. „In der Südsee gibt es Exogamie und Endogamie, mit Vater- und Mutterrecht, mehr oder weniger rein, oft in Misch- und Übergangsformen, neben- und durcheinander, und jedes örtliche System ist augenscheinlich eine Folge der jeweiligen Besiedlungslage unter gleichzeitigem Einfluß von Mythologie und Gewohnheit“ (S. 103). Diese Behauptung ist weniger wahr als großzügig (vgl. zu dieser Frage: SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 151 ff.), denn das Beispiel aus dem nächsten Kapitel „Die Ansiedler von Hereheretue“ ist doch kein Allgemeinfall. Die „Schädelgeschichte“ (S. 84 ff.) ist für Anfänger lehrreich, aber diskreditiert in der Form die vollwichtige Wissenschaft der Kraniologie. Diese Aussetzungen sollen dem Buch als Ganzem keinen Eintrag tun. Besondere lobende Erwähnung verdienen die schönen Bilder.

Wichtige neue, speziell ethnologische Erträge kann auch SCHULTZ-EWERTH nicht bringen, da Samoa ziemlich gut schon länger bekannt und durchforscht ist, doch sind seine Bestätigungen von schon Bekanntem auch eine Bereicherung. Interessant ist



u. a. der Hinweis auf die Kausalverbindung von Staat und Sippe in der konkreten Erscheinung der samoanischen Dorfgemeinde (S. 141).

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

*Journal Russe d'Anthropologie*. Tome XIV, Livre 1—2. *Russkij Antropologičeskij Žurnal*. Tom XIV, vypusk 1—2. Otvetstvennyj redaktor V. V. BUNAK, zavedujuščij Antropologičeskim Institutom Pervogo Moskovskogo Universiteta (Verantwortlicher Redakteur V. V. BUNAK, Verwalter des Anthropologischen Instituts der Ersten Moskauer Universität). Glavnoe Upravlenie naučnymi učreždenijami (Glavnauka). Gosudarstvennoe izdatel'stvo (Gosizdat). Moskva, Leningrad 1925. 116 SS. in Gr.-8°. Preis: 3 Rubel 50 Kop.

In ansprechendem Gewande liegt uns das Doppelheft der Zeitschrift vor, dessen Titelangaben ich hier wörtlich nach dem russischen, nicht nach dem parallelen französischen Texte gebe. Die technische Herstellung und der Vertrieb liegt in den Händen der „Hauptverwaltung der Wissenschaftlichen Institute“ (Glavnauka) und des „Staatlichen Verlages“ (Gosizdat), beides *voces memoriales* der entsprechenden russischen Bezeichnungen. Die Auflage beziffert sich auf 600 Exemplare. — Auf den Inhalt, der für den Anthropologen von Fach entschieden von Interesse ist, näher einzugehen, verbietet uns hier einmal der Raum, dann aber auch der Umstand, daß die physische Anthropologie als solche für die Gebiete unserer Zeitschrift nur als Hilfswissenschaft in Betracht kommt. Nichtsdestoweniger halten wir es für unsere Pflicht, hier für die Originalarbeiten, die sämtlich in russischer Sprache gehalten sind, eine Titelübersicht zu geben, wobei wir der französischen Fassung folgen, wie sie das Inhaltsverzeichnis bringt. Es folgt nämlich auf sechs von den hier gebrachten Artikeln ein kurzes Resumé, meist in französischer Sprache, eins in Deutsch und eins in Englisch, jedenfalls ein Entgegenkommen, welches die nicht des Russischen kundigen Anthropologen — und Kenner dieser Sprache dürfte es bei uns unter ihnen wohl wenig geben — mit Freuden begrüßen werden. (Zur Wiedergabe der Autorennamen in der französischen Lautgesetzen folgenden Methode können wir uns leider nicht entschließen. Der „Anthropos“ dient ja bekanntlich auch der Linguistik und Phonetik und es wird mithin verständlich sein, daß seine Mitarbeiter, auch wenn es sich nur um ein ganz bescheidenes Referat handelt, *in puncto* Transkription nach gewohnten Grundsätzen phonetisch korrekt verfahren.) Wir finden hier folgende Abhandlungen:

V. V. BUNAK, La signification morphologique des anomalies de la structure du corps humain.

S. V. NIKOL'SKAJA, On the question of vessels' anomalies of the human leg.

K. MALINOVSKIJ, Ligamentum transversum dentis s. Azerbejdžanicum.

L. MAC-AULIFFE, Contribution à l'étude des roux en Europe.

E. ČEPURKOVSKIJ, La répartition de l'indice céphalique des paysans russes par les districts.

A. JARCHO, Quelques données sur l'anthropologie de la partie, centrale R. S. F. S. R. (id est: République socialiste fédérative soviétique Russe; der russische Titel lautet: Beobachtungen über den anthropologischen Typus der Großrussen des Gouvernements Vladimir).

L. V. OŠANIN, L'ancienneté millénaire de la dolichécephalie des Turcomans et le problème de son origine.

Der zweite Teil des Doppelheftes enthält Referate, kleine Mitteilungen, Meinungsvertretungen und Kritiken; der dritte eine Chronik der anthropologischen Wissenschaft und Welt, die für die heutigen russischen Verhältnisse ein auch auf diesem Gebiete recht reges Leben bekundet; der vierte endlich Buchbesprechungen von elf Werken in europäischen, zwei in russischer Sprache. Ein flüchtiger Gesamtüberblick des schönen Heftes lehrt, daß man dort drüben unsere abendländische einschlägige Literatur fleißig benutzt. Kann man hierzulande dasselbe bezüglich der russischen behaupten?

Hinsichtlich der Herkunft, der äußeren Ausstattung — hier unterstützt durch mehrere zweckdienliche Skizzen — und der Auflagezahl gilt das eben Gesagte auch für das Supplement

au „Journal Russe Anthropologique“, Tome XIV, Livre 1—2. Sous la rédaction du prof. V. BOUNAK. Moscou 1925. 99 SS. in Gr.-8°.

Das Buch gilt als erstes Heft der „Trudy Antropologičeskogo Instituta“ (Arbeiten des Anthropologischen Institutes) der „Associacija Naučno-Issledovatel'skich Institutov pri Fizičesko-matematičeskom Fakul'tete Pervogo Moskovskogo Gosudarstvennogo Universiteta“ (Vereinigung der wissenschaftlichen Forschungsinstitute an der phys.-math. Fakultät der Ersten Moskauer Staatlichen Universität). Seine sechs Abhandlungen, die gleichfalls von einem französischen bzw. deutschen Resumé abgeschlossen werden, befassen sich mit Fragen der Prähistorik und Paläontologie. Wir geben auch hier die Titel an der Hand der Überschriften der Resumés der entsprechenden Arbeiten:

A. P. PAVLOV, L'homme fossile de l'âge de mammoth à l'Est de la Russie et les hommes fossiles de l'Europe occidentale.

B. S. ŽUKOV, Station néolithique près du village Ljalovo du district de Moscou.

D. P. MEŠČERJAKOV, La tourbière près du village Ljalovo, comme place de la station néolithique.

V. S. DOKUROVSKIJ, Die Pollenanalyse aus der Kulturschicht bei Ljalovo.

V. LINDHOLM, Mollusken aus Torfmoorschichten beim Dorfe Ljalovo, Kreis Moskau, mit einem Lagerplatz des neolithischen Menschen.

M. GREMJACKIJ, La mandibule et les dents de l'homme de Podkoumok.

Das jährliche Abonnement des „Journal Russe Anthropologique“ kostet außerhalb Rußlands 6 Rubel (zirka 12 Mark); die Adresse der Redaktion ist: Moskau, Université, Institut d'Anthropologie, Mochovaja, 11. Referent rät auf Grund eigener, in eifrigstprechenden Fällen gesammelter Erfahrungen etwaigen Interessenten, sich bei beabsichtigter Subskription in einer beliebigen europäischen Sprache direkt an die Redaktion, und nicht an eine Buchhandlung zu wenden. Die anerkannte und erprobte Lebenswürdigkeit der russischen Gelehrten führt da eher ans Ziel als der umständlich bureaukratische Weg der sozialisierten buchhändlerischen Unternehmungen des Landes.

W. A. UNKRIG.

**Slater G.** *The dravidian element in Indian culture.* With a foreword by H. J. FLEURE. 192 pp. With illustrations. E. BENN Limited, London 1924.

In dem vorliegenden Buche finden sich manche Einzelheiten zur interessanten Frage „Dravida und Arier in Indien“ zusammengestellt. Vieles war davon bereits mehr oder weniger bekannt, verschiedenes auch nicht. Im ganzen genommen geht aber der Verfasser nicht tief genug. Dazu kommt ein zu enger und verfrühter Anschluß an den bekannten Pan-Ägyptianismus von E. SMITH. Wahrscheinlich werden schon Fäden hinüber- und herüberlaufen, aber so leicht und so schnell ist der wissenschaftliche Beweis dafür nicht erbracht. In den Ausführungen selbst, als auch in dem beigegebenen bibliographischen Verzeichnis vermißt man einen Autor wie P. T. SRINIVAS IYENGAR<sup>50</sup>.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

**Dick Otto.** *Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte.* Mit 278 Textabb. 251 SS. JULIUS SPRINGER, Berlin 1925.

Das Buch ist eine respektable Leistung, vor allem vom Standpunkt des Technikers aus. Aber auch als geschichtliche und prähistorische Studie verdient es den Dank des Fachmannes. Die zahlreichen guten Abbildungen bilden einen der Hauptvorteile des Buches. Sie zeigen uns zuerst die Formen der Feilen des Steinzeitalters. Einzelne aus ihnen sind in der äußeren Form den heutigen nicht unähnlich. Zu den Feilen der vorhistorischen Zeit gehören noch jene aus der Haut, den Stacheln oder dem Gaumen gewisser Fische, aus harten und rauen Pflanzenteilen, aus Korallen und aus Bimsstein.

<sup>50</sup> „Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant?“ „Anthropos“, IX (1914), S. 1—15. Von demselben Autor „Life in Ancient India in the age of the mantras“. Madras 1912.

Die beginnende Metallzeit ersetzte alle älteren Feilen durch solche aus Kupfer und Bronze, bis endlich die Eisen- und Stahlfeile zur alleinigen Herrschaft gelangte. Zur Eisenzeit dürfen übrigens nicht jene fernen Jahrhunderte gerechnet werden, in denen das eine oder andere Instrument aus Meteorsteinen hergestellt wurde, lange vor der technischen Gewinnung des Eisens aus seinen Erzen.

Die immer vielseitigere Verwendung der Feile ließ schon im Mittelalter Feilen aus scharfen Höckern in unzähligen Spielarten entstehen. Später setzte man Feilen aus schleifbaren, einzelnen Blättchen zusammen, die zwar viele Vorteile boten, aber auch zu teuer waren. Einen breiten Raum nehmen die modernen Feilhauermaschinen ein. Die Literaturangaben sind reich, und das gute Register erleichtert den Gebrauch des Buches.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

**Karutz Richard.** *Die Völker Europas.* 60 Tafeln mit Erläuterungen. Zweiter Band des „Atlas der Völkerkunde“. FRANCKH'scher Verlag, Stuttgart 1926. Geb. R.-M. 16.50.

Der Erfolg dieses Buches wird zum großen Teil von den vielen lehrreichen Abbildungen abhängen. Der Text ist mit Absicht knapp gehalten, aber gut ausgewählt, so daß nichts Wesentliches aus dem Kreise der europäischen Völker fehlt. Jeder Leser wird ja an einer anderen Stelle etwas mehr Ausführlichkeit wünschen, aber keiner dürfte etwas einzuwenden haben, wenn hier und da ein Blick auf die jüngste Steinzeit geworfen würde. Die damaligen Europäer, wenn sie uns auch in der Hauptrichtung ihrer Kultur fremd gegenüberstehen, legen ja den Grund zum heutigen Ackerbau, und manches aus ihren Gebräuchen und ihrer Sprache hat sich unter den später zugewanderten erhalten.

Wo sich noch Spuren einstiger Gegensätze zeigen, wäre ein kurzer Hinweis am Platze gewesen, z. B. für den Süden und den Norden die so ungleiche Verbreitung der Masken, oder die Rolle des Menschenschädels in natura und im Bild. — Wenn der Verfasser doch psychologische Erörterungen über die Tierverehrung einflechten wollte, so hätte er darauf hinweisen sollen, daß die primitiveren Menschen sich in ihren Beziehungen zum Tiere vorteilhaft von viel höher stehenden unterscheiden.

Der Zeichner hätte durch sparsamere Verwendung der Tusche den Bildern einen freundlicheren Anstrich geben können, wenigstens in dem Maße wie bei den vorzüglichen großen Porträtköpfen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

**Dieseldorff E. P.** *Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika.* Mit 239 Abb. im Text und auf 53 Tafeln. 45 SS. JULIUS SPRINGER, Berlin 1926. R.-M. 7.50.

Über die Religion und die Kunst der heutigen Mayas zu schreiben war der Verfasser einer der Berufenen. Er kennt Land und Leute aus langjährigem Aufenthalte und spricht auch die Sprache der Indianer. Über die alten Zustände zuverlässige Auskunft zu geben, ist viel schwieriger. Auf diesem Gebiete können nur die spärlichen Nachrichten der Eroberer und der ältesten Missionare neu interpretiert und die Skulpturen nach jenen Nachrichten zu deuten versucht werden. Auch hierin hat der Verfasser einige Erfolge aufzuweisen, und er gibt überdies dem Amerikanisten Gelegenheit, an den zahlreichen Abbildungen seine eigenen Studien zu fördern.

In der Deutung der Götterfiguren werden ihm wenige ganz folgen, einzelne werden z. B. den Hinweis auf den mexikanischen Xipe Totek und die Erdgöttin sehr vermissen. Der Verfasser hätte auch beachten können, daß innerhalb des Maya-Gebietes verschieden gerichtete Kulturen vertreten waren, die den Geist des Kalendervolkes in ungleichen Maße übernommen hatten.

Aus den Resultaten des Verfassers mögen hier drei in seinen eigenen Worten angeführt werden:

„Die Religion gründete sich auf den Glauben an den Tzultaca und Mam, welche das Gute und das Böse in der Natur verkörpern, insofern es dem Menschen nützlich



oder schädlich ist. — Die silbernen und goldenen Bechergefäße der Peruaner, welche ein Gesicht mit Adlernase zeigen, stellen den Sonnengott vor. — Die Tolteken von Teotihuacan waren geistig verwandt mit den Mayas, da ihre Hauptstatue, die sogenannte Diosa del agua, eine Bergtalgöttin ist.“ P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

*Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk* (Denkschriften des Kollegiums der Orientalisten am Asiatischen Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften). Tom I: „Rossijskaja Akademija Nauk. Glavnoe Upravlenie Naučnymi Učreždenijami“ (Glavnauka) [Hauptverwaltung der Wissenschaftlichen Institute]. Gosudarstvennoe Izdatel'stvo (Gosizdat) [Staatlicher Verlag]. Leningrad 1925. Index und Vorwort ohne Pagination + 556 in Lexikon-Oktav. Mit einer Tafel. Ohne Preisangabe.

Dem vorliegenden starken Bande hinsichtlich seines überaus reichen Inhalts auch nur einigermaßen gerecht werden zu wollen, ist für einen einzelnen ein Ding der Unmöglichkeit, denn sich als kritischen Enzyklopädisten für das weite Gebiet der von den Russen stets mit soviel Liebe und Hingabe gepflegten asiatischen Orientalia aufzuspielen, wäre eine unverantwortliche Vermessenheit. Gilt das „Habent sua fata libelli“ mit mehr oder minder Berechtigung für jedes Buch, so erst recht für dieses Sammelwerk, welches das Licht der Welt unter den Wehen einer Zeit erblickte, deren lawinenartig sich ballende und rollende Ereignisse auf der innerpolitischen Linie des Überganges von der ausgeprägtesten Autokratie zum krassesten Extrem der Staatsverfassung nur allzu sehr berufen scheinen mußten, jeden wissenschaftlichen Idealismus zu zermalmen. Und doch ist's nicht dazu gekommen. Das wissenschaftliche Rußland lebt, lebt in ungeschwächter alter und doch stets frisch genährter Kraft. Mit Fug und Recht hätten an den Anfang auch des in Rede stehenden Buches jene Worte gesetzt werden können, mit denen der bekannte Buddhologe und ständige Sekretär der Russischen Akademie der Wissenschaften SERGEJ VON OLDENBURG sein Prolegomenon zu dem umfangreichen Werke des burjatischen Gelehrten GONBO ŽAB CYBIKOV „Buddist-Palomnik u svjatynj Tibeta“ (Ein buddhistischer Pilger an den Wallfahrtsorten von Tibet), Petrograd 1919, schließt: „Das Buch CYBIKOV'S gelangt in einer außerordentlich schweren Zeit zur Ausgabe, in einer Zeit, da man in Rußland, wie es doch scheinen sollte, für Schilderungen von Pilgerreisen in ferne Lande keinen Sinn hat. Und doch halten wir es für unsere Pflicht, gerade jetzt mit diesem Werke an die Öffentlichkeit zu treten, als mit dem besten Beweis dafür, daß das wahre Rußland lebendig ist und im vollen Bewußtsein seiner geistigen Stärke arbeitet, die da Dutzende von Völkern und fast zweihundert Millionen Menschen umspannt. Dies Buch, das von einem Burjaten, dem Absolventen einer russischen Universität, geschrieben, von Russen redigiert und durch die Russische Geographische Gesellschaft in den Druck gebracht worden ist, gilt als ein markantes Merkmal dafür, wie Rußland Okzident und Orient kulturell in gemeinsamer Arbeit vereint.“

Der Satz des Sammelbandes, der in einer Auflage von leider nur 640 Exemplaren erschienen, begann, wie wir einer Angabe auf der Rückseite des Titelblattes entnehmen, im Jahre 1919 und wurde im August 1925 beendet. Die ansprechende und korrekte drucktechnische Ausführung lag in den Händen der heutigen „Rossijskaja Gosudarstvennaja Akademii českaja Tipografija“, deren Gebäude mit seinen mustergültigen Einrichtungen wohl jedem Wissenschaftler, der jemals das Haus auf Vasiljevskij Ostrov, 9. Linie, No. 12, betrat, als die ehemalige „Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“ (war doch das „Kaiserlich“ auf allen Ausgaben immer mit einem berechtigten Stolz gesperrt gedruckt) in Erinnerung bleiben wird. Über die Geschichte der Drucklegung und einige, damit im Zusammenhang stehende, auch für uns interessante Vorkommnisse im Leben der orientalistischen Kreise, die ihre Zentren in den entsprechenden Pflegestätten der majestätischen Neva-Stadt haben, läßt sich die von dem Präsidenten des Kollegiums der Orientalisten am Asiatischen Museum V. BARTHOLD, dem ja auch unseren Fachgenossen durch seine deutschen Publikationen wohl bekannten Gelehrten, gezeichnete Einführung, wie folgt vernehmen: Der Druck des vorliegenden Bandes begann im Jahre 1921, und zwar als Band XXVI der „Denkschriften der Orientalischen Abteilung der



Russischen Archäologischen Gesellschaft". Die Arbeit ging größtenteils unter der Aufsicht von I. A. ORBELI vor sich, die er auf die Bitte der Abteilung und der Gesellschaft auch nach seinem Rücktritt von dem Posten des Sekretärs weiter ausübte. Aus Mangel an Mitteln wurde die Arbeit mehrere Male unterbrochen. Inzwischen löste sich die Gesellschaft im Jahre 1924 auf. Die Tätigkeit ihrer Orientalischen Abteilung wurde dem bereits im Jahre 1921 einberufenen Kollegium der Orientalisten am Asiatischen Museum der Akademie der Wissenschaften zugewiesen. Dank Mitteln, welche die Akademie assigniert hat, beabsichtigt das Kollegium seine „Denkschriften“ herauszugeben, die als spezielles wissenschaftliches Organ der russischen Kunde des Orients die „Denkschriften der Orientalischen Abteilung der Russischen Archäologischen Gesellschaft“ ablösen sollen. Es wurde der Beschluß gefaßt, als ersten Band Material zu veröffentlichen, das für die „Denkschriften“ der Abteilung bereitgestellt und zum Teil schon gedruckt und aus Summen bezahlt war, die der staatliche Verlag gezeichnet hatte. Damit wird auch der Vermerk auf den Bogen 1—20 verständlich. Das Kollegium gibt sich der Hoffnung hin, in Zukunft die Möglichkeit zu haben, jährlich einen Band zu publizieren, wenn auch in geringerem Umfang als die „Denkschriften“ der Abteilung. Damit sind wir denn auch über das fernere Programm der „Zapiski“ orientiert, die ich im großen und ganzen als ein erweitertes Pendant unserer bekannten „Asia Major“ charakterisieren möchte.

Es kann, wie eingangs gesagt, nicht unsere Aufgabe sein, einer jeden der in dem vorliegenden Band enthaltenen 33 Abhandlungen, deren Seitenzahl sich rund um zwanzig herum bewegt, einige Worte, geschweige denn eine Einschätzung zu widmen. Wir müssen uns notgedrungen für die meisten der Arbeiten auf eine trockene Aufzählung, die dem jeweiligen Spezialisten ja als Hinweis genügt, beschränken. Es geschieht das hier auf Grund der auch in französischer Sprache gegebenen Inhaltsübersicht, deren Titel wir unter Voranstellung der Autorennamen bringen. Die Namen des Kaukasisten MARR, des Islamisten BARTHOLD, des Buddhisten von OLDENBURG und der Mongolisten KOTVIČ (jetzt in Lwów-Lemberg, cf. „Anthropos“, Jahrg. 1925, p. 1188/89), VLADIMIROV und POPPE sind ja auch bei uns zur Genüge in Fachkreisen empfehlend bekannt. Hinsichtlich des letzteren sei es uns auch an dieser Stelle gestattet, auf seine Arbeit „Zum Feuerkult der Mongolen“ in „Asia Major“, 1925, S. 130—145, und die prächtigen „Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache“ (ibid., 1924, S. 668—675) hinzuweisen. In dieser mit der größten philologischen Akribie hergestellten Arbeit gibt sich der Verfasser als ein erfolgreicher Schüler seines namhaften Lehrers, Prof. B. J. VLADIMIROV, zu erkennen, dessen Publikationen — zwölf an der Zahl — im wesentlichen Gegenstand eines Referates bilden, das POPPE in demselben Bande der „Asia Major“, (S. 676—681) gegeben hat. Bemerkt sei noch, daß alle Arbeiten der „Zapiski“ ausschließlich in russischer Sprache, natürlich unter Anwendung der neuen Rechtschreibung, veröffentlicht sind, und zwar ohne ein deutsches oder französisches Resumé, wie wir es in einigen russischen Zeitschriften sonst finden; es liegt darin wohl für die meisten unserer Orientalisten ein das Studium erschwerender Umstand.

In das Gebiet der Islámkunde und der Turkologie gehören folgende Abhandlungen:

I. KRAČKOVSKIJ, Une œuvre-autographe inconnue de l'émir *Ūsama*.

E. BERTHELS, Le commentaire de *'Abdur-Rahmān Ġāmī* sur les quatrains qui lui sont attribués.

B. EBERMAN, L'école de Médecine de Ġundišapur. (Diese Abhandlung ist insofern besonders beachtenswert, als sie ein Thema betrifft, welches bereits E. G. BROWNE zum Gegenstand seines Buches „Arabian Medicine, being the Fitzpatrick Lectures delivered at the College of Physicians in November 1919 and November 1920 (Cambridge 1921; VIII + 126)“ gemacht hat. Das Originelle der Arbeit EBERMAN's liegt darin, daß er sie früher geschrieben hat, als das Buch BROWNE's in seine Hände gelangte. Letzteres wird als ein Produkt „ohne jede Überarbeitung“ hingestellt, „das jenen halbpopulären Charakter trägt, durch den sich die Mehrzahl der Werke dieses Autors auszeichnet“. Wir haben es in der 25 Seiten umfassenden Abhandlung EBERMAN's gewissermaßen also mit einer Kritik des BROWNE'schen Buches zu tun und der Autor selbst bemerkt in der Einleitung, daß seine eigene Arbeit, „indem sie eine der Sondererscheinungen in der Entwicklungsgeschichte der Medizin beleuchtet, auch heute noch ein vollständigeres Resumé des einschlägigen Materials für die gegebene Frage bleibt, denn das Buch BROWNE's“.

- V. BARTHOLD, La bibliothèque d'Etat de Turkestan et la presse musulmane indigène.  
 V. BARTHOLD, Le Coran et la mer.  
 P. FALEV, Une version en vieux-osman du poème de la Crimée.  
 V. ROSEN, Discours d'ouverture à la thèse de doctorat (betrifft die altarabische Poesie).  
 V. ROSEN, Un spécimen de parodie savante arabe.  
 A. A. ROMASKEVIČ, Liste des manuscrits persans, turco-tatars et arabes de la Bibliothèque de l'Université de Petrograd.

In die Grenzgebiete der Islamica müssen wir die beiden folgenden Aufsätze verweisen  
 A. FREIMAN, Etymologie de la particule persane „*č*“, bl. — und

R. R. FASMER, Chronologie des vice-rois d'Arménie sous les premiers Abbasides.

Ihnen unmittelbar wären zwei Arbeiten mehr biographischen Charakters anzugliedern, die I. N. BEREZIN's Gestalt als Turkologen — aus der Feder von A. N. SAMOJLOVIČ — und als Reisenden und Forscher auf dem Gebiete der iranischen Dialekte — in der Darstellung S. F. VON OLDENBURG's — erfassen. Sie finden nach anderer Richtung ihre Ergänzung in einem Aufsatz I. J. KRAKOVSKIJ's, „Kleinigkeiten zur Charakteristik I. N. BEREZIN's“, während B. J. VLADIMIROV uns diesen für seine Zeit höchst bedeutenden Orientalisten des vorigen Jahrhunderts in seiner (so bemerken wir — allerdings wenig fruchtbaren, weil ungenügend fundamentierten) Tätigkeit auf dem Gebiete der Mongolistik schildert. Ebenfalls in recht engen Beziehungen zur Islämkunde oder, genauer, ihren Hilfswissenschaften steht die Arbeit von N. N. POPPE „Les noms mongols d'animeaux chez Hamdallah Kazwini“ und „Quelques rectifications à la leçon des lettres mongoles des ilkhans de Perse“ von V. L. KOTVIČ, unter denen die erstere ein reiches Material für die mongolische Lexikologie im weitesten Sinne dieses Begriffs bietet. Gleichfalls in das Gebiet der Mongologologie — sowohl sprachlich als sachlich — gehört eine literargeschichtliche Studie „Au sujet de l'édition du Juan-tchao-bi-shi“ aus der Feder von V. L. KOTVIČ, welche auf die von PELLIOU zu erwartende Ausgabe des rekonstruierten mongolischen Textes der berühmten Geheimgeschichte der Mongolen-Dynastie, das chinesische 元朝秘史 (mong. *Moŋgol-un niġuta tobġiyan*) vorbereiten soll. Wir werden dann endlich die Möglichkeit haben, dieses nach dem heutigen Stande der Forschung älteste historische Literaturdenkmal in mongolischer Sprache, das uns merkwürdigerweise nur in chinesischer Transkription überliefert worden ist, im Urtext zu benutzen. Der Vergessenheit entrissen sei an dieser Stelle auch die Tatsache, daß wir die Entdeckung und erstmalige, sehr eingehende Beschäftigung mit diesem hochwichtigen Werke gleichfalls einem Russen zu verdanken haben, nämlich dem Archimandriten P. PALLADIJ, der, jahrelang als Leiter der russisch-orthodoxen Mission in Peking tätig, sich eine vorzügliche Kenntnis des Mongolischen und Chinesischen angeeignet hatte. Er hat ja auch das bis dato an Umfang und Reichhaltigkeit größte Wörterbuch der chinesischen Sprache zusammengestellt, das nach dem Urteil des Amsterdamer Sinologen Dr. theol. H. HACKMANN als das beste zu gelten hat. PALLADIJ's Arbeit über das *Yuan ch'ao pi shi* (ich kann mich der oben gegebenen Umschrift nicht anschließen, denn wer transkribiert heute noch nach französischer umständlicher Manier?) ist im vierten Bande der „Trudy členov Rossijskoj Duchovnoj Missij v Pekině“ (Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking), St. Petersburg 1866 (S. 1—258), abgedruckt worden, der leider nicht, wie die beiden ersten Bände dieses Sammelwerkes, den Vorzug einer Übersetzung ins Deutsche gehabt hat.

Als die sowohl ihrem Umfange wie besonders ihrem Inhalt nach bedeutendste Arbeit in den vorliegenden „Zapiski“ muß die 36 Seiten einnehmende Studie „Mongolica“ aus der Feder von Prof. VLADIMIROV gelten. Sie geht den Beziehungen der im Titel genannten Sprache zu den indo-europäischen Mittelasiens nach und behandelt damit eines der wichtigsten und bisher fast ganz brachliegenden Probleme asiatischer Linguistik überhaupt. Wir müssen es uns aus Raumangel versagen, hier auf den Inhalt dieser tiefeschürfenden Arbeit näher einzugehen, halten das aber auch für unnötig, da nach Rücksprache mit dem Herausgeber des „Anthropos“, Herrn P. Dr. KOPPERS, einer Veröffentlichung der gesamten Abhandlung in unserer Zeitschrift voraussichtlich nichts im Wege steht, nachdem Schreiber dieses laut Brief vom 30. März d. J. von Prof. VLADIMIROV aus Leningrad in liebenswürdigem Entgegenkommen die Erlaubnis zur Übersetzung erhalten hat.

Wenn wir die Rolle in Betracht ziehen, welche das Soghdische innerhalb der — und

mit Bezug auf die mittelasiatischen Sprachen spielt, so dürfen wir der eben genannten Abhandlung F. A. ROSENBERG's Arbeit über die Soghdier sinngemäß anreihen, um so mehr, als in ihr neben den vorzugsweise historischen und geschichtlichen Ausführungen das philologisch-linguistische Element passim und besonders am Schluß nicht unwesentlich in Erscheinung tritt. — Dem Kaukasisten, der ja bei tieferem Eindringen in sein Gebiet auch des Persischen und noch viel weniger des Armenischen wird entraten können, bieten die folgenden Arbeiten N. J. MARR's reichen Stoff:

Matériaux pour le dialect arménien de Khemšîn,  
Affinités littéraires géorgiennes persanes — und  
Inscriptions géorgiennes de Meschkie.

Der gleichen Rubrik gehört auch die Arbeit A. N. HENKO's „Le fragment d'Oxford de la version vieux-géorgienne de Jérémie“ an. In das Gebiet der religiösen Anschauungen, teilweise unter Einbeziehung kunstgeschichtlicher Würdigung der entsprechenden Sujets, leiten dann die beiden Aufsätze I. I. MEŠČANINOV's „Serpent et chien sur les objets archéologiques du Caucase“ und „Les vishaps, poissons en pierre sculptée au Caucase et dans la Mongolie du Nord“ über, deren letzterer uns wieder in die eben verlassene Mongolei zurückführt. Eine fünf Seiten umfassende Notiz „Supplément à l'article de N. VESELOVSKIJ „Le rôle de la flèche dans le culte et sa signification symbolique““ gibt durch den Titel ihren Charakter zu erkennen. Der Artikel „Le cavalier de Tui“ von A. SCHMIDT bietet unter Beifügung einer Tafel die Beschreibung einer im Gouvernement Perm gefundenen Bronzefigur und knüpft daran Erörterungen über die Frage der frühgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem Uralgebiet und Mittelasien. M. N. SOKOLOV behandelt ein hebräisches Wahrsagedokument (so nach der russischen Überschrift — der französische Titel lautet: „Un document de divination ...“) aus dem Anfange des vorigen Jahrhunderts, während der Ägyptologie zwei Arbeiten V. V. STRUVE's, „Le Papyrus 1116 b recto (in der Sammlung der Petersburger Ermitage) et la littérature prophétique de l'Egypte“ und „Quelques observations sur le grand Papyrus Harris“ (British Museum, London) gewidmet sind. — Im letzten Artikel des ersten Teiles weicht der Arabist I. J. KRAČKOVSKIJ seinem einstigen Lehrer und dem langjährigen Redakteur der bekannten „Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St.-Joseph, Beyrouth“, dem Jesuitenpater LOUIS RONZEVALLE, einen warmen Nachruf, der uns auf den Seiten eines Buches, herausgegeben und subventioniert von der Regierung eines Staates, der Religion und Geistlichkeit absolut keine Sympathien entgegenbringt, merkwürdig berührt. — Abseits von der eigentlichen Orientalistik steht eine Arbeit von S. A. ŽEBELEV über das gegenseitige Verhältnis des Namens der Göttin *Ἀθήνη* zur Stadtbezeichnung *Ἀθήναι*.

Der zweite Teil des Buches (S. 461—556) bringt unter der Gesamtrubrik „Kritik und Bibliographie“ die recht eingehenden Besprechungen von zwei russischen, einem arabischen, fünf englischen, je einem deutschen und italienischen, sowie von zwei französischen Werken orientalistischen Inhalts. Daß in sämtlichen Arbeiten der einzelnen Autoren auch die außer-russische einschlägige Literatur allseitig ausgewertet worden ist, verleiht diesen Abhandlungen auch in den Augen eines des Russischen nicht kundigen Orientalisten, der nur einen flüchtigen Blick auf die zahlreich in den Noten zitierten Titel bekannter Werke wirft, einen besonderen Reiz. Wo werden bei uns die Bücher unserer östlich benachbarten Fachgenossen zitiert? Die umfangreichen Partien turko-tatarischer und georgischer Texte in Originalcharakteren machen dem auch auf solidem Papier hergestellten Buche drucktechnisch alle Ehre: Die Straffheit und Akkuratess der alten „Typographie der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften“ ist trotz aller äußeren Veränderungen dieselbe geblieben.

Mögen die weiteren Bände der „Zapiski“ das halten, was der erste verspricht, und die obigen kurzen Angaben unsere abendländischen Fachgenossen aufs Neue von der Wichtigkeit des russischen Sprachstudiums auch für sie überzeugen.

W. A. UNKRIG.

**Elmore W. Th.** *Dravidian Gods in modern Hinduism.* A study of the local and village deities of Southern India. Reprinted from the University studies of the University of Nebraska. Vol. XV, No. 1, 1915. XIV + 163 pp.



The Christian Literature Society for India, Madras, Allahabad, Rangoon, Colombo 1925.

Der Verfasser hat als Missionar und Forscher viele Jahre im Gebiete der Telugu gewelt. Die vorliegende wertvolle Studie stützt sich namentlich auf im Nellore-Distrikt gesammeltes Material. Die Eigenart einerseits der dravidischen, anderseits der brahmanisch-hinduischen Gottheiten wird im allgemeinen gut herausgearbeitet. In wenigen Einzelfällen greift er meines Erachtens daneben, wie es mir scheint, deshalb, weil die Basis für weiterreichende Schlußfolgerungen, wie er sie tatsächlich zieht, zu eng ist, und ferner, weil er sich die Frage nicht stellt, ob nicht auch ein Teil der „dravidischen“ Elemente auf Rechnung der Munda zu setzen ist. Die Formen des dravidischen (blutigen) Kultes gehen vielfach auf die Nerven, während „those (the rites) of Brahmanic Hinduism have something of refinement and charm“ (p. 157). Aber der Autor muß fortfahren: „A closer study shows, however, that while the Dravidian ceremonies are more shocking, their system does not contain so many immoralities as does that of the Brahmins“ (l. c.). Er erinnert dann beispielsweise an den *lingam*-Kult der Sivaiten und an die bei den Vaishnaviten übliche „marriage of girl to the god“, die dann als Tempeldirnen ihr Dasein weiterfristen. „All these things are not denied by Hindus“ (l. c.). Ohne Frage, vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus lehrreiche und wohl auch zum Nachdenken anregende Feststellungen.

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

**Schmitthenner Heinrich.** *Chinesische Landschaften und Städte.* 315 SS.

Mit 58 Abb. auf Tafeln und 12 Karten. In Ganzleinen gebunden Mk. 12.50.

Verlag von STRECKER & SCHRÖDER in Stuttgart.

„In einem versagt unsere moderne Literatur über Ostasien, im Geographischen. Die Werke der Jesuiten, die im 18. Jahrhundert einen so großen Einfluß ausübten, galten als geographische Werke, was sie im Grunde auch waren. In unserer Zeit aber blieb die Geographie fast ganz zurück. Es wäre ein großes Unternehmen, diese Lücke in unserer deutschen Literatur schließen zu wollen. Ich fühle mich dieser Aufgabe nicht gewachsen. Aber einen kleinen Teil der Lücke glaube ich mit dem vorliegenden Buche doch auszufüllen. Ich habe versucht, die chinesischen Landschaften... in ihrer natürlichen und kulturellen Eigenart als länderkundliche Individuen darzustellen. Vielleicht gelang es mir, durch die Eigenart der Landesnatur auch den Menschen richtig zu erfassen, der in diesem Lande lebt. Ich versuchte von den natürlichen Grundlagen aus die einzelnen Landschaften und Städte zu verstehen, in ihrem Grundtypus geographisch zu erfassen und anschaulich zu schildern.“ So kennzeichnet der Verfasser in Vorwort und Einleitung in bescheidener Weise den Zweck seines Buches. Mir scheint, er hat seinen Zweck erreicht. Die typischen Eigentümlichkeiten Nord-, Mittel- und Südchinas werden dem Leser plastisch vor Augen geführt. Das Milieu, in dem sie leben, lehrt uns dann die Eigenart der Bewohner besser verstehen. Nachdem uns der Verfasser von Peking durch Schantung geführt, die chinesische Tiefebene und die Lößlandschaft geschildert, bringt er uns nach Mittelchina, nach Shanghai, Su-dzhou, Nanking und Hang-dzhou, um dann schließlich Südchina und seine Hauptorte zu besprechen. Der Verfasser ist in erster Linie Geograph, hat aber auch für Menschen und Menschenwerke einen guten Blick. So erfaßt er sehr gut die chinesische Baukunst, wenn er schreibt: „Auch ihm (den chinesischen Städtebau) beseelt das Streben in der Gliederung des Raumes künstlerisch zu wirken und sich zugleich den Naturverhältnissen anzuschmiegen.“ Folgende Stelle zeigt, wie anschaulich der Verfasser schildert: „Plötzlich kommt der ganze Strom durch irgendein Verkehrshindernis ins Stocken. Das Quietschen der Karren verstummt und man glaubt, plötzlich aus einem wirren Traum zu erwachen. Niemand schimpft über die Stockung. Die Kulis freuen sich der Rast und lachen...“ Man geht mit anderem Blick durchs Land, wenn man einmal das geographische Werk eines Fachmannes gelesen hat. Einem jeden, der nach China geht, möchte ich empfehlen, SCHMITTHENNER's Buch einmal sorgfältig durchzulesen. Große, dickleibige Bücher, wie das von RICHTHOFEN, lesen die wenigsten. Das sind Nachschlagewerke für die Bibliothek.



Ein Buch wie das von SCHMITTHENNER läßt sich eher bewältigen. Der Verfasser versteht, wie er selbst sagt, kein Chinesisch. Man ersieht es auch aus dem Satze: „Schantung bedeutet Gebirgsland im Osten.“ Schantung (Shändung) bedeutet „vom Berge östlich“, nämlich das östlich vom heiligen Berge Taishän gelegene Land. Vorzügliche Photos, zum großen Teil Originalaufnahmen, ergänzen in wirksamer Weise die Ausführungen des Verfassers.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Kollecker C. A.** *Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch.* Von WERNER RÜDENBERG, enthaltend die 6400 Schriftzeichen mit ihren Aussprache- und Tonbezeichnungen in der Kantoner und Hakka-Mundart. 75 SS. Hamburg 1925. L. FRIEDERICHSEN & CO. Preis: In Leinen gebunden R. M. 22.—.

RÜDENBERG's Wörterbuch, das wir unlängst besprachen, hat damit eine wertvolle Ergänzung erfahren. Es ist nun auch für Süchina brauchbar geworden und somit das einzige chinesisch-deutsche Wörterbuch, das im ganzen chinesischen Sprachgebiet Verwendung finden kann. KOLLECKER gibt sowohl die Aussprache der Hakka- als die der Punti-Mundart. (Hakka: *ko-dya* = Gast — Familien, früher vom Norden zugewandert; Punti: *ben-di* = Einheimische.) Die Tonbezeichnung geschieht durch kleine hochgestellte Zahlen, wohl die einfachste Art und Weise. Die Hakka-Mundart hat sechs Töne, das Punti neun. Ich verstehe nicht recht, warum der Verfasser den *ha-yap* als Ton 8, den *chung-yap* als Ton 9 bezeichnet. Sonst ist die Reihenfolge doch umgekehrt. Bei Erklärung der Aussprache weist der Verfasser darauf hin, daß im Hakka *tš* wie *dsch*, im Kantonesischen *ch* (übliche englische Schreibweise) ebenfalls wie *dsch* zu sprechen sei. Das habe ich für letztere Mundart durch experimentelle Aufnahmen bestätigt gefunden. Im Kantonesischen ist *eu* wie *ö* zu lesen. Ich möchte bemerken, daß meine Versuchsperson hinter dem *ö* noch ein vokalisches *r* sprach. *Sheung sheng* lautete bei ihm wie *shörng shöng*. Auf diesen Laut soll wohl das englische *u* hindeuten. Ferner sei darauf hingewiesen, daß vor *i* das *ch* nicht den Wert von *dsch* hat, sondern den von *dy*. Also *chik* = *dyik*, nicht *dschik*.<sup>99</sup> Für eine etwaige neue Auflage möchte ich empfehlen, die beiden Wörterbücher mit einander zu verbinden, d. h. die südchinesische Aussprache gleich neben der nordchinesischen anzugeben, wie es bei GILES (Chinese-English Dictionary) geschieht, und womöglich auch die japanische Aussprache zu berücksichtigen. Vorläufig aber vergesse man nicht, nach Süchina beide mitzunehmen, RÜDENBERG und KOLLECKER.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

**Eckardt Andreas, O. S. B.** *Koreanische Konversationsgrammatik mit Lese- stücken und Gesprächen.* Methode GASPEY-OTTO-SAUER. XVI + 422 SS. und Schlüssel dazu. 204 SS. in Oktav. Preis nicht angegeben. Verlag JULIUS GROOS. Heidelberg 1923.

Den im obigen Verlag erschienenen Grammatiken reiht sich diese neue würdig an. Sie ist die erste deutsche Arbeit, die über das Koreanische vorliegt. Der Verfasser vereint in schöner Weise Theorie und Praxis. Die einzelnen Lese- und Unterhaltungsstücke behandeln meist in sich abgerundete Gruppen mit Berücksichtigung des koreanischen Landes und Lebens, koreanischer Sitten, Fabeln, Erzählungen, koreanischer Geschichte. Die Grammatik führt somit auch in die Volkskunde ein. „Die Unterhaltungen sind für diese Grammatik neu verfaßt und dem Leben abgelauscht.“ Wir haben also die Garantie, lebenswahres Koreanisch vor uns zu haben. Es ist sehr zu begrüßen, daß der Verfasser im „Schlüssel“ die leicht erlernbare koreanische Silbenschrift gibt. Die chinesischen Schriftzeichen konnten natürlich im Rahmen der Grammatik trotz der vielen chinesischen Fremdwörter keine Berücksichtigung finden. Immerhin sei darauf hingewiesen, daß, wer eine höhere koreanische Bildung sich aneignen will, die chinesischen Schriftzeichen erlernen muß. Denn „die chinesische Schrift blieb über ein Jahrtausend lang die einzige Schrift der Koreaner. Sie ist heute noch für den Osten das bindende Glied für Handel

<sup>99</sup> Bitte zu beachten: KOLLECKER gibt nur Schriftzeichen und Laut, nicht die Bedeutung und Wortkombinationen. Dafür muß man RÜDENBERG aufschlagen.

und Verkehr, heute noch sind über die Hälfte aller Bücher, Schriften und Briefe der Hauptsache nach in Chinesisch geschrieben und nur rein koreanische Wörter sowie sämtliche Endungen sind in Unmun, der jetzigen koreanischen Schrift, beigelegt (aus dem Vorwort). Also wie in Japan, wo die Kinder und die Frauen sich meist der „Frauenschrift“ bedienen, der Gebildete aber das chinesische Zeichen verwendet.

Die Ausspracheregeln sind zahlreich und lassen an genauer Präzisierung zu wünschen übrig; „*ü* im Koreanischen häufig vorkommender, fast stöhnender Brustlaut, wird zwischen *u* und *ü* (*u*, *ü*, *u*, *ü*?), ganz ungenau, flüchtig (also kurz?) und ohne jede Kraftanstrengung gesprochen.“ Ja, wo sollen wir nun im Vokaldreieck diesen Laut unterbringen? Vermutlich handelt es sich um ein offenes *ü* oder ein geschlossenes kurzes *ø*. „*ø* *yö* sind ähnlich dem *o* in Orgel oder dem oberbayrischen *a* mit dem Kehlkopf gebildet“. Also wohl wie offenes *o* in Gott oder wie das etwas offenere englische *o* in not. „*u* lautet nicht wie volles reines (geschlossenes?) *u*, sondern schwach, leicht gehaucht, mit dem Kehlkopf gebildetes *u*, fast mit derselben Mundstellung wie *a* und *e*, also ohne Rundung der Lippen hervorgebracht.“ Offenes *u* in Druck? Und nun soll der arme Anfänger diese verzwickten und ungenauen Ausspracheregeln behalten und in der Aussprache verwerten! Mir scheint, ohne einen einheimischen Lehrer dürfte es mit diesen Ausspracheregeln unmöglich sein, eine richtige Aussprache sich anzueignen. Dabei wird auf die Akzentverhältnisse weiter keine Rücksicht genommen, denn „im allgemeinen gibt es im Koreanischen keinen Wortton, alle Silben werden ziemlich gleichmäßig gesprochen“. Nun, so einfach dürfte die Sache sich doch wohl nicht verhalten. Ich werde da erinnert an ein Diktum, das in dem Vorwort zu einem deutsch-chinesischen Wörterbuche vorkam: „Da bei uns wenigstens die Töne von wenig Bedeutung sind, so lohnte es sich nicht der Mühe usw.“ Ich ersehe vielmehr aus verschiedenen Angaben des Verfassers, daß der Akzent im Koreanischen sehr wohl von Bedeutung ist. In dem Satze „der Mann ist brav“ *i sarami tjotha*, dürfte doch wohl irgendeine Silbe einen Akzent aufweisen. Vermutlich ist der Satz zu lesen: *i'sarāmi* (oder *sārāmi*) *tjontha* mit leichter Steigung des *i* und fallendem Ton des *o*. Einem Anfänger muß eben alles gesagt werden, er muß auf alle Feinheiten aufmerksam gemacht werden, sonst lernt er falsch. Ich möchte mir erlauben, dem Verfasser zu empfehlen, einmal längere Zeit recht genau die Akzentverhältnisse zu studieren, vielleicht eine kleine Monographie darüber zu schreiben, desgleichen über die Laute. Das genaue Studium der Akzentverhältnisse einer Sprache ist überaus schwierig und langwierig und erheischt langjährige sorgfältige Beobachtung. Die meisten Verfasser von Lehrbüchern schrecken davor zurück, weil sie eben nicht dafür geschult sind, zum Schaden und zum Ärger des armen Anfängers, der sich nun selber helfen muß, so gut und schlecht es geht.

Der Verfasser verweist in Fußnoten vielfach auf Ähnlichkeiten mit indogermanischen Sprachen. Als mnemotechnisches Hilfsmittel kann man das ja gelten lassen. Sonst dürfte es verfrüht sein, einen Konnex des Koreanischen mit dem Indogermanischen nachweisen zu wollen. Mit Lautähnlichkeiten können wir wenig anfangen, wenn es sich nicht um lautgesetzliche Entsprechungen handelt. Zum Versuch jedoch, Verwandtschaft mit dem Japanischen nachzuweisen, kann ich nur entschieden ermuntern. Es muß einmal eine Einwanderung von Korea aus nach Japan stattgefunden haben; die Mythologie deutet darauf hin. Ich möchte dem Verfasser empfehlen, das Altjapanische zum Vergleiche heranzuziehen. Prof. FLORENZ' Arbeiten über dasselbe sind ihm gewiß zugänglich. Fürs Koreanische wären nach Möglichkeit Dialekte abgelegener Gegenden zu berücksichtigen, wo sich die ältere Aussprache erhalten hat. Der Dialekt von Pyiönganto hat *totha* statt *tjotha*. Hier ist *totha* offenbar die ältere Aussprache. (Ist *tj* in *tjotha* wirklich *tsch*? Oder nicht vielmehr palatisiertes *t*?) Auf Ähnlichkeit im Satzbau mit dem Japanischen würde ich gerade großen Wert legen, mehr als auf Ähnlichkeit der Laute. — Alles in allem: Das Lehrbuch ist vorzüglich und versagt nur in einem Punkte, in der genauen Angabe der Aussprache. Um eine exakte Aussprache zu gewinnen, bedarf das Buch einer Ergänzung durch den einheimischen Lehrer. Eine eventuelle Neuauflage wird uns hoffentlich besser über die Aussprache des Koreanischen unterrichten. Wünschenswert wäre auch ein kleines Koreanisch-deutsches Wörterbuch als Anhang.

P. THEODOR BRÖRING, S. V. D.

*Der Weltkreis.* Bücher von Entdeckerfahrten und Reisen. Herausgegeben von HANS KAUDERS. Verlag der Philosophischen Akademie Erlangen.

I. Band: SIGMUND FREIH. ZU HERBERSTAIN, „Moscovia“. Aus dem Lateinischen von WOLFRAM VON DEN STEINEN, eingeleitet und herausgegeben von HANS KAUDERS. 238 SS. Mit zum Teil handkolorierten Wiedergaben zeitgenössischer Bilder und zwei Karten. Erlangen 1926. Brosch. R.-M. 14.—, in Leinen R.-M. 16.50, in Halbleder Handband R.-M. 24.—.

II. Band: OGIER GHISELIN VON BUSBECK. „Vier Briefe aus der Türkei“. Aus dem Lateinischen von WOLFRAM VON DEN STEINEN. 227 SS. Mit 20 Wiedergaben zeitgenössischer Holzschnitte und Kupfer. Erlangen 1926.

III. Band: A. O. EXQUEMELIN. „Die amerikanischen Seeräuber“. Ein Flibustierbuch aus dem 17. Jahrhundert. Aus dem Holländischen von HANS KAUDERS. 245 SS. Mit 11 Tafeln, 3 Textbildern und 3 Karten nach zeitgenössischen Kupfern. Erlangen 1926.

Der Weltkreis will alte Quellenwerke, die bislang nur den Gelehrten, und auch diesen oft nur in bescheidenem Umfange, zur Hand waren, weiteren Kreisen zugänglich machen. Mit den drei ersten Bänden hat der Herausgeber schon einen guten Griff getan.

Der erste Band enthält von dem deutschen Gesandten HERBERSTAIN die historischen, geographischen und völkerkundlichen Erträge seiner Gesandtschaftsreisen nach Moskau in den Jahren 1517 und 1526. Diese Berichte sind auch heute nach vier Jahrhunderten noch aktuell. Steht doch Rußland nicht nur in unseren Tagen im Vordergrund der politischen und wirtschaftlichen Interessen, sondern auch unsere Kenntnisse über dieses Land sind bislang beklagenswert dürftig, zumal über die russische religiöse Volkspsyche und ihre meist für den Abendländer unverständlich bleibende Auswirkung in der an sich schon fremdartig anmutenden byzantinischen Orthodoxie. Es liegt in der Natur der Sache, daß HERBERSTAIN den Erscheinungen des religiösen Lebens sein Hauptaugenmerk zuwenden mußte und so behandelt er in 14 von den 34 Kapiteln seines Buches direkt für dieses Gebiet einschlägige Fragen. Jedenfalls zeugen die Darlegungen des alten Gesandten von einer scharfen Beobachtungsgabe und lassen das eifrige Bemühen erkennen, in den Sinn der Riten und Gebräuche einzudringen. Eine ganze Reihe der in den „Gesetzen des Metropoliten Johann“ und in den „Fragstücken eines Cyrillus an Niphont“ gegebenen Thesen finden in der *Kormčaja Kniga*, dem „Steuerbuch“, dem *corpus juris canonici* der mittelalterlichen russischen Kirche, ihre Parallele bzw. Erweiterung. Völkerkundliches Interesse verdienen — wenigstens als historische Dokumente — die Kapitel: Von der Weltlichkeit, Vom Besuch im Hause eines anderen, Von der Post, Von den Münzen und Vom Handel, sowie besonders Von den Tataren und Von Litauen. Recht umfangreich sind auch die historischen Partien sowie der kurze Abschnitt über die Sprache, der einen für die damalige Zeit anerkennenswerten linguistischen Weitblick HERBERSTAIN's verrät.

Der zweite Band umfaßt vier Briefe aus der Türkei, die O. G. v. BUSBECK (1522—1592), der kaiserliche Gesandte Karls V. und Ferdinands I. von 1554—1562 am Hofe Suleimanns (bekannt durch die Belagerung Wiens!), an seinen Brabanter Freund und Gesandten in Lissabon Nikolaus Michault v. Indevelt schrieb. Eine gediegene humanistische Bildung an den Universitäten von Löwen, Paris, Bologna und Padua („er sprach Lateinisch und Französisch, Italienisch und Spanisch, Hochdeutsch und Slawisch, und zwar angeblich so gut wie sein heimatliches Flamsch“, dazu Griechisch und etwas Türkisch) befähigt den Briefschreiber zu einem guten Beobachten und Beurteilen fremdländischer Sitten und Gebräuche. Er bringt die schönsten Einzelheiten über Flora und Fauna, Soziologie und Wirtschaft, Religion und Staatswesen. Ihm, dem Humanisten, entging nicht die Verwandtschaft des Krimgotischen mit dem „Germanischen“ (krimgotisches Vokabular, S. 197 f.). Interessant ist auch seine Erwähnung der Raubehe bei den Serben (S. 25), ferner die vollständige Parallele zum „Zaubermantel“ in Goethe's Faust (S. 203).



Eine schwere Last antiker Münzen brachte BUSBECK aus der Türkei mit, dazu 240 griechisch-byzantinische Handschriften, die heute noch eine Zierde der Wiener Hofbibliothek sind.

Der dritte Band ist ein echtes Flibustierbuch von einem, der die berühmten und gefürchteten Raubfahrten der französischen, englischen und holländischen Seepiraten mitmachen mußte. Daneben enthält das Buch aber auch manche dankenswerte Notiz über Land und Leute, Tier- und Pflanzenwelt der mittelamerikanischen Inseln und Festlandküsten, besonders über den Hauptstützpunkt der Piraten, die Insel Tortuga an der Nordwestseite der Insel Española. Noch mehr interessieren die Ethnologen die zum Teil recht ausführlichen Beschreibungen der Indianer verschiedener Gebiete auf den SS. 110 f., 114, 211, 221 und 223, vor allem auch die genaue Beschreibung einer sonderbaren Pfeilart der Indianer an der Bleekveldt-Bai (S. 218). P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

**Doegen Wilhelm.** *Unter fremden Völkern.* Eine neue Völkerkunde, herausgegeben unter Mitarbeit namhafter Fachgelehrter. 383 SS. 1925. OTTO STOLLBERG, Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin SW. 68, Charlottenstraße 7/8.

Ein Kriegsbuch eigener Art ist das. Viele deutsche Fachgelehrte waren seit 1915 bemüht, in den deutschen Gefangenenerlagern die lebendige Sprache der Gefangenen fremder Völkstämme wissenschaftlich zu erforschen und lautlich festzulegen. Die musik- und sprachwissenschaftlichen Früchte dieser friedvollen Kriegsarbeit sollen demnächst veröffentlicht werden. Der vorliegende Band will mehr eine völkerkundliche Einführung dazu sein. Kurze Artikel tüchtiger Fachleute zeichnen in großen Zügen das Wichtigste aus der heimatlichen Geschichte, Religion, Anthropologie und Ethnologie der Gefangenen in Deutschland. Das Buch enthält 30 Aufsätze.

Wir bedauern lebhaft, daß der Artikel „Rechtsverhältnisse der primitiven Völker“ dieses sonst so schöne Buch einleitet. Signiert ist dieser Aufsatz: „Nach JOSEF KOHLER“. Wer der Bearbeiter ist, läßt sich nicht erkennen, vielleicht der Herausgeber Prof. DOEGEN oder sonst jemand. Jedenfalls ist das Unternehmen gründlich mißglückt. Schon die Wahl dieser Arbeit war nicht gut, wie gleich noch gezeigt werden soll. Aber zunächst ein paar Worte zur „Bearbeitung“. Als Vorlage diente: „Die Anfänge des Rechts und das Recht der primitiven Völker von JOSEF KOHLER“ in HINNEBERG, Die Kultur der Gegenwart, Teil II, Abt. VII, 1, S. 1—48 (1914 erschienen). Der Bearbeiter hat aus der Vorlage die Hauptpartien wörtlich herausgenommen, so daß er in seiner ganzen Zusammenstellung kaum drei Dutzend eigene „Wörter“ gebraucht. Das wäre ein Vorteil — nämlich die Gedanken auch in der Wortfassung des Urhebers vor sich zu haben, — wenn der Bearbeiter sich an Gedankengang, Disposition und Reihenfolge der einzelnen Stücke im „Urtext“ gehalten hätte. Weil er aber die einzelnen Sätze des Originals nach eigenem Gedankengang bunt durcheinanderwürfelt, kann es nicht ausbleiben, daß manche Stücke mit dem Inhalt und Wortkleid von KOHLER in den Rahmen des Bearbeiters schlecht oder gar nicht passen. Manches ist sogar in dem Zusammenhang formell falsch. Durch eine neue Worteinkeidung, besonders an den Übergängen, hätte sich manches beheben lassen. So hat z. B. das letzte Stück auf S. 25 mit dem ersten auf S. 26 formell keinen Zusammenhang (ähnlich so S. 29 und 30), weil die besagten Partien von den SS. 43 und 30 (bzw. 36 und 17) der Urschrift unvermittelt hintereinandergesetzt sind. Auch wirkt es verwirrend auf einen, der nicht das Original zum Vergleich heranzieht — was übrigens wegen der „selbständigen“ Bearbeitung sehr mühsam ist —, daß der Bearbeiter als Belege und Vergleichsbeispiele immer nur afrikanische Völker anführt, obschon KOHLER sich selbstverständlich nicht auf Afrika beschränkt. Die Beschränkung mag hier motiviert sein, aber jedenfalls für den Wissenschaftler nicht erwünscht. Es wäre auch richtiger, wenn in den Klammern — wie meistens — so immer nur die eigenen Worte des Bearbeiters ständen. Auf S. 35 ist das nicht der Fall (vgl. S. 13 des Originals).

Der leider schon verstorbene Prof. JOSEF KOHLER ist den Ethnologen kein Unbekannter. Neben H. POST ist er ja der Begründer der vergleichenden Rechtswissenschaft auf ethnologischer Grundlage. Obgleich Evolutionist vom reinsten Wasser, entwickelte er in seinen Arbeiten dank seiner umfassenden Kenntnisse doch viele gesunde Gedanken. Das zeigt sich auch in



der vorliegenden Arbeit. Wir werden uns im folgenden nur auf den Auszug in DOEGEN's Buch beschränken, allerdings unter Parallelisierung mit dem Original und unter Beifügung der Seitenzahl der Urschrift in [ ] Klammern. So ist es durchaus recht, wenn er (S. 34—35 [12]) auf die entscheidende Bedeutung hochbegabter Individuen für einen Kulturumsturz oder Kulturfortschritt bei den Naturvölkern hinweist. Er berührt sich hier sachlich mit den Gedanken von P. W. SCHMIDT (SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 40). Auch darin trifft er das Richtige, wenn er als Grundlage der Kultur die Bodenpflege ansieht (S. 21 [27] und 38 [46]). Man müßte allerdings das insofern einschränken, als Ackerbau allein noch nicht genügt, sondern nur ein Teilfaktor — wenn auch bei weitem der wichtigste und größte —, gleichsam nur das weibliche Prinzip ist, das von einem männlichen Prinzip (vaterrechtliche Kulturen) befruchtet werden muß, um nicht bald aus seiner eigenen Natur heraus steril zu werden (vgl. SCHMIDT-KOPPERS, a. a. O., 631).

Ebenso recht sind auch seine Erklärungen über den Ursprung der Sklaverei (S. 20 [25]) und über die Zweckidee des Männerkindbetts (S. 33 [14]). Allerdings kennt er für die Couvade nur eine Ursache, eine psychologische, die in dem Glauben an die Wirksamkeit einer Art Kontagionsmagie sich gründet. Die andere, die eben in dieser mutterrechtlichen Kulturerscheinung liegt, entging ihm.

Am sichersten fühlt sich KOHLER auf dem Boden seines Spezialfaches, des Rechts und seiner nächsten Verwandten, und was er dort beackert, trägt im allgemeinen gute Frucht. Interessant ist auch z. B. seine Entwicklung des Handels (S. 26—27 [31—32]).

Wenn er sagt, daß im Mutterrecht das Kind „dem Totem der Mutter folgt“ (S. 30 [19]) und daß „in der Zeit der Gruppenehe sich vaterrechtliche Beziehungen finden“ (S. 31 [19]), so hat er bedingt recht, nämlich dann, wenn die mutterrechtliche Kultur mit der totemistischen sich mischt und aus der Verquickung von Heiratsklassen und Totemklans die sogenannten Phratrien entstehen.

Zur weiteren Charakterisierung sei der folgende Satz angeführt: „Die Bildung der Familie aus den Totemgemeinschaften, der Einzelehe aus der Gruppenehe, des, — wenn auch nur beschränkten —, Einzelrechts aus dem vollständigen Kommunismus zeugt von einem mächtigen Kulturtrieb, der diese Völkerschaften beseelt“ (S. 38 [46]).

Nach ihm „sind die Grundzüge der Entwicklung bei allen Völkern gleich“ (S. 18 [4]) und damit gewinnt er die Grundlage und Begründung für die evolutionistischen Entwicklungsreihen. Wie veraltet diese Auffassung ist, wird beispielsweise in dem umfangreichen Werke von SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, Regensburg 1925, ausführlich nachgewiesen. Erwähnt seien ferner: F. GRAEBNER, Ethnologie. In: Kultur der Gegenwart; Band „Anthropologie“ 1923; R. H. LOWIE, Primitive Society, New York 1920; GOLDENWEISER, Early Civilization and Introduction to Anthropology, New York 1922; OLIVIER LEROY, Essai d'Introduction critique à l'étude de l'Economie primitive, Paris 1925. Es ist sehr bezeichnend für die Auffassung der nordamerikanischen Ethnologen zu diesen Fragen, daß, obwohl in Nordamerika sich noch keine einheitliche Meinung durchgerungen hat, doch der Evolutionismus dort kein Interesse mehr findet, wie das R. H. LOWIE in einer Besprechung von „Völker und Kulturen“ folgendermaßen ausdrückt: „As might be expected from the authors' previous publications, a critique of unilinear evolutionism occupies considerable space but inasmuch as the attitude evinced on this point is so generally shared by workers in this country the subject has virtually lost interest“ (American Anthropologist, January-March, 1926, p. 283).

Man sollte kaum glauben, daß ein Satz wie dieser heute noch gedruckt werden könnte: „Für niemanden, der nur einigermaßen das Leben der Urvölker erfaßt hat (sic!), kann es zweifelhaft sein, daß das Mutterrecht das ältere war und erst allmählich dem Vaterrecht gewichen ist“ (S. 30 [19]). Durch die Aufdeckung der ethnologischen Urvölker ist doch die BACHOFEN-MORGAN'sche Theorie längst gründlich widerlegt (STARKE, WESTERMARCK, GROSSE, GRAEBNER, LOWIE, SCHMIDT, KOPPERS). Interessant ist immerhin KOHLER's Begründung seiner These: „Die Kinder bleiben in den ersten Jahren bis in die Zeiten der Jugendweihe unter der Aufsicht und Leitung der Mutter...“, daher ist das Mutterrecht das ursprüngliche“ (S. 30—31 [19]). Nicht ein Ausfluß des Mutterrechts ist diese Erziehung, sondern die naturgemäße Betätigung der mütterlichen Veranlagung und engsten Blutsverbindung zwischen Mutter und Kind.

KOHLER's Gedanken von ursprünglichem Mutterrecht und Gruppenehe kommen den

einschlägigen Verhältnissen der Zweiklassenkultur am nächsten. So ist es oben von uns bei den Phratrien verstanden. „Lange Jahrhunderte war die Ehe eine Gruppenehe, indem die Männer der einen Gruppe die Frauen der anderen Gruppe heirateten“ (S. 19 [7]). Auf den Begriffsinhalt der deutschen Worte „Ehe“ und „heirateten“ legen wir den Ton. Der nächste Satz aber belehrt uns, daß KOHLER nach dem Vorbild anderer Evolutionisten unter Gruppenehe die vollständige Promiskuität der Geschlechter versteht. „Dabei findet eine Eheschließung zunächst eigentlich gar nicht statt, sondern der Mannbare darf ohne weiteres mit den entsprechenden Personen der anderen Gruppe umgehen“ (S. 19 [7]). Aus dieser Promiskuität erwächst nach ihm eine zwiefach gegabelte Entwicklung: auf der einen Seite Polyandrie, auf der anderen über Frauenraub und -tausch die Einzelehe (S. 34 [8]). — Die Widerlegung bzw. Klarstellung *in extenso* in „Völker und Kulturen“.

Evolutionismus in Reinkultur ist auch KOHLER's Auffassung vom ursprünglichen Kommunismus. „Die frühere Ansicht, daß durch Arbeit von jeher das Einzeleigentum entstanden sei, ist eine naturrechtliche Verirrung“ (S. 21 [27]). „Aus dem gemeinen Eigentum entwickelte sich das Eigentum des einzelnen“ (S. 34 [11]). P. W. KOPPERS, S. V. D., ist diesen Problemen und evolutionistischen Thesen besonders nachgegangen und hat, gestützt auf eine erdrückende Tatsachenfülle, die vollständige Haltlosigkeit dieser Behauptungen nachgewiesen<sup>66</sup>.

Ebenso haltlos ist die andere Behauptung: „Der ursprüngliche Glaube ist ein unbewußtes Ahnen und Fürchten, eine Regung der Angst und Scheu vor der übermächtigen Natur“ (S. 35 [13]). Vgl. dazu besonders P. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, Münster 1912, S. 36 ff. Andererseits kann man KOHLER unter gewissem Vorbehalt darin rechtgeben, daß allmählich erst der religiöse Gedanke in „einen bestimmten Kultus, bestimmte rituelle Formen“ (S. 18 [4]) gekleidet wurde.

Wenn KOHLER die Forderung aufstellt, daß man sich in die Denk- und Gefühlsweise früherer Zeiten zurückversetzen müsse, um die Naturvölker zu verstehen (19 [5]), so hat er darin wiederum recht. Nicht aber mit seiner Meinung: „Die im Totemismus zwischen Mensch und Tier hergestellte Beziehung hat durchaus keinen Nützlichkeitsgrund“ (S. 19 [5]). Jedenfalls glaubt P. KOPPERS, darin mit hervorragenden Ethnologen, wie GRÄBNER, HADDON, W. SCHMIDT u. a. mehr oder weniger übereinstimmend, daß der Totemismus vor allem auch „in bestimmten wirtschaftlichen Verhältnissen wurzelt“ (SCHMIDT-KOPPERS, a. a. O., S. 482).

KOHLER's Aufsatz und die Art seiner Ausführung mußte hier manche Gegenäußerung wahrufen. Wir haben damit den Rahmen einer Besprechung überschritten. Doch als grundsätzlicher Artikel bedurfte er einer mehr grundsätzlichen Beleuchtung. Abschließend geben wir der Hoffnung Ausdruck, daß bei einem Neudruck des Buches der Artikel von KOHLER nicht mehr aufgenommen bzw. durch einen besseren ersetzt werde.

Der übrige Inhalt des Buches „Unter fremden Völkern“ ist gut. Dem besonderen Zweck der Arbeit entsprechend, wird auf die linguistischen und historischen Beziehungen der Nachdruck gelegt. So vereinigen sich in dem Buche die Stimmen vieler deutscher Gelehrter zu einer kraftvollen Apologie eines wahrhaft international-wissenschaftlichen, Volks- und Rassen-gegensätze versöhnenden, gegenseitigen Verstehens. Besonderen wissenschaftlichen Wert haben die Artikel: „Der Hinduismus“ von H. VON GLASENAPP, „Die Iranier“ von ANDREAS, „Die Zigeuner“ von E. LEWY, „Die Tataren“ von G. WEIL, „Die Völker des Kaukasus“ von A. DIRR, „Die Litauer“ von TH. KAPPSTEIN, „Rußland“ von CLARA KÖRBER, „Die Serben“ von H. JACOBSON u. a. m. Die zwölf doppelseitigen Bildtafeln mit „Typen“ sind vorzüglich. Alles in allem ein friedvolles Kriegswerk, dem wir noch viele Auflagen und weiteste Verbreitung wünschen, und wenn das nächste Mal der erste Aufsatz nicht mitgedruckt ist, dann wird das Buch nichts verloren, wohl aber viel gewonnen haben.

P. GEORG HÖLTKER, S. V. D.

<sup>66</sup> Vgl. KOPPERS, Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart 1924, S. 100 f.; Derselbe, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, M.-Gladbach 1921, S. 84 ff.; Derselbe, Privat- und Kommunaleigentum auf den frühesten Entwicklungsstufen der Menschheit. In: „Volkswohl“ (Wien 1919); Derselbe, Die neuere Völkerkunde gegen die wissenschaftlichen Grundlagen des Sozialismus, Hochland November 1920; Derselbe, Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland, In: „Neue Ordnung“ Folge 3, 1926 (Wien); SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, Regensburg 1925, S. 466 ff.

**Hommel Fritz.** *Ethnologie und Geographie des alten Orientes.* XII + 1110 SS.

C. H. BECK'scher Verlag. München 1926. Geb. Mk. 48.—.

Es ist wohl das letztmal, daß ein einziger Forscher dieses ungeheure Gebiet behandelt; niemand außer F. HOMMEL hätte das Wagnis unternehmen dürfen. Ganz gelungen ist es allerdings nur für den eigentlichen Fachgelehrten. Wenn andere Leser etwas Verwandtes suchen mit der Römischen Geschichte von MOMMSEN oder mit der Geschichte des Altertums von E. MEYER, so werden sie enttäuscht sein. Weder die Ordnung noch die Kunst der Darstellung von dort ist hier erreicht, und zu viele Lösungsversuche schwieriger Probleme werden unternommen.

Der „Anthropos“ kann natürlich nur zur Ethnologie des Buches Stellung nehmen. Aus dieser Wissenschaft wird ein ungeheures Material zusammengestellt; dieses wird aber, wie nicht anders zu erwarten war, ungenügend verarbeitet. Daraus darf man dem Verfasser nur den Vorwurf machen, daß er aus der Not eine Tugend machen zu müssen glaubte und sich eine zu schwere Last aufbürdete. Mancher große Wurf ist ihm ja gelungen, wie die annähernde Isolierung der „alarodischen“ Völkergruppe, aber die Mittel hiezu sind lückenhaft, denn er stützt sich fast nur auf die Linguistik und die alten Autoren. Es fehlt die Beschreibung der höchst interessanten Familienverbände, die Form des Ackerbaues, die Wohnungsverhältnisse, die Bewaffnung, die eigenartige Mythologie; sogar die Gemeinsamkeit mancher charakteristischen Bestandteile der Religion ist kaum gestreift.

Bei den Semiten und den Indogermanen hätte er einige verwandte Züge besser hervorheben sollen. Beide sind weit vorwiegend von väterlicher Gewalt beseelt, das macht sich selbst in der Mythologie geltend. Beide haben den Ackerbau erst nach ihrem Jugendstadium angenommen, beiden war die Seßhaftigkeit schwer einzupflanzen, beide haben clánartige soziale Formen oberflächlich kennengelernt. Es wurden ja noch in historischer Zeit einzelne Volksgruppen mit Tiernamen benannt. Beide hatten ferner gemeinsame religiöse Züge. Es sei hier nur an das Zurücktreten der weiblichen Gottheiten, des Schamanismus, der Heroenverehrung und der echten Menschenopfer erinnert.

In fast all dem waren die Alarodier anders geartet. Ihr Hackbau war älteren Datums, sie benützten vielfach den Bogen und die Keule, sie kannten keine Zelte und keine Dolche. Ihre Opfer waren grausamer, ihre weiblichen Gottheiten und ihre Priester in Frauenkleidern markant, Mondmythologie und Erntegötter treten deutlich auf, die Ahnenverehrung ist allgemein. Die natürlichen und künstlichen Höhlenheiligtümer, besonders in Paphlagonien, die Schächte und unterirdischen Tempelräume, die Trophäen erinnern an Indien, die Abenteuer sind beliebt und die Fabeltiere herrschen in Kunst und Sage. Die Lebensführung der Alarodier ist lockerer und neigt zum Orgiasmus, die staatliche Organisation ist weniger straff. Bei den Indogermanen und Semiten galt jeder tüchtige Mann etwas, bei den Alarodiern häufig nur der verstorbene Ausnahmensch, er wurde in eine mehr oder weniger göttliche Sphäre gehoben. In der Zahlenbildung war das Fundament einerseits die Zehn, anderseits die Zwanzig. In der Kunst trat dort eine gewisse Bevorzugung der geraden Linie in Menschen- und Tierbildern auf, hier herrschte der Schnörkel und das Ornament. So ließen sich noch manche Trennungslinien ziehen, die genannten geben aber auch schon ein Bild des von Grund auf verschiedenen Charakters beider Gruppen. Die einen waren von höheren Jägern beeinflusste Nomaden, die anderen staken noch ziemlich tief im Mutterrecht.

Die Trennung der afrikanischen Völker wäre noch leichter gewesen, wenn der Gelegenheitsethnologe sich Rats erholt hätte in dem so wertvollen Buch von W. SCHMIDT und W. KOPPERS: „Völker und Kulturen“<sup>61</sup>.

Alle Orientalisten werden ja dem Münchener Meister für sein Werk zu großem Dank verpflichtet sein; die Ethnologen werden ihren Dank dadurch betätigen, daß sie die in dem Riesenwerke gegebenen Anregungen ausbauen.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

<sup>61</sup> Regensburg, HABBEL, 1925.



**Koppers W.** *Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.* Heft 17 der „Religiösen Quellenschriften“. 32 SS. Verlag von L. SCHWANN in Düsseldorf. 1926. Preis: Mk. —.40.

Die Sammlung „Religiöse Quellenschriften“ stellt sich immer mehr als ein wertvolles Hilfsmittel beim Studium der noch so jungen Religionswissenschaft dar. Sie ist hauptsächlich für Obergymnasiasten und junge Akademiker bestimmt und umfaßt einheimische wie exotische Dokumente religiöser Vorgänge und Zustände. Zu den interessantesten Heften gehört ohne Zweifel die hier besprochene Nummer 17. Die darin gebotenen wissenschaftlichen Aufnahmen widersprechen derartig allem, was man unter ganz primitiven Völkern und besonders unter den Feuerländern, an diesem obskursten Ende der Welt suchte, daß es der Verfasser für notwendig hielt, uns die Überwindung seiner eigenen anfänglichen Zweifel an der Bodenständigkeit des dort gefundenen religiösen Geistes zu schildern. Wer diese Schilderung liest, wird von der innersten Echtheit der feuerländischen Religiosität ebenso überzeugt sein, wie von der religiösen Dekadenz in solchen Kreisen der Naturvölker, die durch unlegbar hohe Intelligenz und Strebsamkeit bis zur Grenze der Hochkultur vorgedrungen waren. — Bei den Yamana sucht man vergebens ernstgemeinte Bestrebungen, sich dämonische Kräfte gegen den Willen des höchsten Wesens dienstbar zu machen. Das Vertrauen auf *Watauinéwa*, den alles schauenden Vater, ist derart stark, daß es auch die gewöhnlichen, alltäglichen Lebensverhältnisse durchdringt. Ausbrüche der Ungeduld *Watauinéwa* gegenüber sind bei großen Unglücksfällen auch nicht selten, aber sie halten nicht länger an, als die Ungezogenheit normaler europäischer Kinder. — Die Lektüre des Büchleins wird jedes für religiöse Eindrücke empfängliche Gemüt wie ein erfrischendes Bad durchfluten und die Überzeugung bringen, daß die so tief schlafende religiöse Kraft der Naturvölker zuletzt doch zum Leben erweckt werden kann.

P. DAM. KREICHGAUER, S. V. D.

**Chalide Edib.** *Das Flammenhemd.* Aus dem Türkischen übersetzt von HEINR. DONN. XV + 258 SS. Wien o. J. Interterritorialer Verlag „Renaissance“. Preis: Hlwd. Mk. 4.40; brosch. Mk. 3.50.

Unter den türkischen Schriftstellern der Gegenwart gehört CHALIDE EDIB zweifellos in die vorderste Reihe. Über ihr Leben und ihr Werk unterrichtet gut: O. HACHTMANN, *Die türkische Literatur des 20. Jahrhunderts* (Leipzig 1916), S. 38—42, wo auch einige Romane von ihr analysiert werden, um an Hand von ihnen den Menschen und seine Kunst aufzubauen. Die Türken selbst schätzen sie über alles. Charakteristisch ist folgendes türkische Urteil: „Nehmt CHALIDE HANYM weg, und ihr könnt nicht von türkischer Literatur der neuesten Zeit sprechen!“ (Türk Jordu, 18. August 1916.) In der Tat, sie ist eine geniale Schriftstellerin, deren Name in der türkischen Literaturgeschichte unauslöschbar ist.

CHALIDE EDIB ist die Hauptvertreterin des Turanismus, jener durch literarische Arbeiten strebenden Bewegung, das Türkentum in Sprache, Kultur und Politik zu erneuern und zu stärken. Diesem Ideal widmet sie sich mit flammender Begeisterung und völliger Hingabe. Diese Zwecke verfolgt auch ihr 1913 erschienener politischer Roman „Das neue Turan“, der bald über die Grenzen der Türkei hinaus bekannt wurde.

Ihr politisches Ideal veranlaßte sie, nach dem Weltkrieg sie an dem nationalen Befreiungskriege zu beteiligen, und zwar hat sie in heißer Liebe zu ihrem geknechteten und mißachteten Vaterlande nicht nur durch flammende Propaganda und zündende Reden die Jugend Konstantinopels und Kleinasiens zum Freiheitskampfe angefeuert und die Führer ermuntert, sondern sie meldete sich zum Frontdienste und kämpfte als einfacher Soldat. In der berühmten Sikarije-Armee unter Kemal Pascha errang sie bald den Rang eines Gefreiten (*Onbaschy*) und *Chalide Onbaschy* war das Zauberwort, das dem kriegsmüden, abgehetzten, fast waffenlosen Türkenvolke zum Siege verhalf. So wurde sie die „Anatolische Jeanne d'Arc“.



Aus diesen Zeiten stammt der Roman „Das Flammenhemd“, türkisch: *ateşden gömlek*, d. h. das feurige Hemd, der ein treffliches und lebendiges Bild aus der jüngsten türkischen Revolutions- und Befreiungszeit gibt. Mit Lebendigkeit und Feinheit sind alle diese Ereignisse ergreifend dargestellt: Die Stimmung in Konstantinopel nach dem Waffenstillstande (1918), die Unerträglichkeit der Besatzungstruppen, das Gären und die Empörung im Volke, die ganze Entwicklung der Armee Kemal Paschas und ihr Siegeszug.

In der Literatur muß ein Roman nur nach seinem literarischen Wert beurteilt werden. Trotz des politischen Hintergrundes dieses Romans und der Gefahr der Tendenz, die hier naheliegt, kommt diesem Roman eine rein künstlerische und dichterische Bedeutung zu. Der Stil ist meisterhaft; voll Schönheit und Feinheit der Sprache. Besonders reizvoll sind die Schilderungen; überall offenbart sich feine Frauenpsychologie. Trefflich sind Gestalten charakterisiert. Im Mittelpunkt steht eine Frauengestalt, die den Leser bezaubert, von der Dichterin hineingestellt in die unruhig-belebte Umgebung. CHALIDE EDİB reißt uns in ihrer Ursprünglichkeit mit fort; man legt das Buch nicht eher aus der Hand, bis man es zu Ende gelesen hat. — Dieser Roman legt für das neue schöpferische literarische Leben in der Türkei und für die Bedeutung der türkischen Moderne Zeugnis ab.

Dr. OTTO SPIES — Bonn.

**Dornan S. S.** *Pygmies and Bushmen of the Kalahari.* With 37 Illustrations and a map. 318 pp. London. SECLEY & Co. Ltd., 196 Shaftesbury Avenue 1925.

The present comprehensive work on the Bushmen has for its subject the population of the real Kalahari, that waste Plateau which lies between the Ngami-Lake and Molopo-River, Palapye and Rietfontain. In the first place the Author sets forth his own observations and views, but sometimes makes use of information from former Bushmen-explorers with whose opinion he sometimes agrees or not. This criticism has given the work an especial value.

The first chapters are more or less of an Introductory Character, making the reader acquainted with the country. The Bushmen or Masarwa, as they are called by the neighbouring Bechuana, have been divided, as is known, into various tribes. The Author mentions the division of the Bushmen as the Bechuana give it, and as ANDERSON has arranged them, but he rejects these as being groundless. He himself takes the Bushmen as a single group. The total number of Bushmen is estimated at about 10.000 individuals.

From History we learn, that the Bushmen originate, according to their own tradition, in the North (behind the sun). The Author connects them with the Pygmies of Central Africa, from whom they are now separated. The appearance of Pygmies among the Bushmen themselves, he explains by saying that they could only be groups of oppressed Bushmen and could be nothing else.

I cannot follow the Author on the Derivation of the word Masarwa from San or Sanqua and Barwa or Barva from the same San (p. 75). The country Butua, which has been repeatedly mentioned by Portuguese Authors, lay Southwest of Victoria and it could quite easily have been the native land of the Bushmen of Kalahari, which however was at that time already occupied by a warlike people (therefore not Bushmen).

The Author observes a slight difference in the physique between the Kalahari-Bushmen and those of the Cape. They are mostly dolicho-cephalic, the face is broad and flat, Triangular the jaw-bone prominent, the chin receding, slight Prognathism exists. Steatopygia occurs rarely, but is not characteristic of the Bushmen-women.

Chapters VIII to XII deal with the material culture of the Bushmen. The Masarvas are generally clothed; however the Author makes the remark: "often the men go practically naked".

The weapons and especially the preparation of the poison for the arrows, as well as the methods of hunting, are more particularly described, as well as the various

kinds of habitation. The Bushmen live to this day also in trees as protection from wild beasts.

Chapter XIII will speak more particularly of family life, marriage and social customs.

Chapter XVII will deal with Circumcision of the male and female sexes. The Author even believes that the neighbouring Bantu-Tribes had adopted the ceremony of Circumcision from the Bushmen (p. 159).

Chapter XVI is worthy of attention, as it gives a few disclosures of the Highest Beings of the Kalahari-Bushmen. It is not surprising that the Information is so scant. The Author's attempt to give an explanation of the origin of different Beings, seems to me to have miscarried. In the first place the Kalahari-Bushmen believe in a Being called Modimo, Thora or Huwe. Modimo he recognises doubtless as belonging to the Bantus. The name of Huwe, which more especially appears in the West, has already been made known through VEDDER. (*Zeitschrift f. Kolonialsprachen* 1910, S. 6.) The name of Thora is new. The Author looks upon it as a real Bushman-word. The reason for this seems to me to be unfounded. In opposition to the Author, I would like to presume that Thora is not a Bushman-word. For we know from ancient Portuguese sources concerning South Africa, that there was at the Border of the Manamatapa Dominion and other state, called Butua whose rulers were called Toroa. "O reino de Butua, seus reys como nome generico chama Toroa." (Lisbon Msc. from the year 1683. R. Bibliotheca Ajuda 51, VII, 44, f. 459.) These were of course not Bushmen, although in the state of Butua Bushmen might have been living. Granted that Thora and Toroa mean the same, then it might have been a Bantu-name for the highest Ruler and per analogiam for the highest Being of the Bantutriebe there. It is possible that the Bushmen have gradually taken up this idea and designation. The Author also remarks pointedly that the Kalahari-Bushmen have no real comprehension of Thora, neither do they know where he lives; therefore Thora must be somewhat of a stranger to them. He remarks further (p. 149) that the Basuto-Bushmen use the word Kang with almost the same meaning as Thora.

Huwe and also Thora are in conflict with the evil spirit who is sometimes called Gaua Khauna or Gauna. He is the God of Thunder of whom the Bushmen are in great fear. In another place ("Anthropos", XVIII—XIX [1923/24], p. 114 ff.) I tried to prove how the evil Deity Gaunab of the Hottentots, who has been subdued by Tsuigoab, is no other than the original highest and good Being of the Bushmen. This I also assume here. Thora is an alien Deity; the Deity of the Conquerors of the East, the Bantu; just as the Tsui Goab is the Deity of the Hottentots.

Thora the Intruder conquers Gaunab or Khauna the Original Deity, who becomes degraded to the state of a wicked Deity. This was not altogether successful. The fact that Thora is identical with Modimo makes it appear even more possible, that Thora is alien as well as Modimo. But that Khauna or Gaunab is the Original Deity of the Origin Tribes of South Africa, VEDDER has (according to my thinking) proved sufficiently (see "Anthropos", XVIII—XIX, p. 123) so that one must solve the Problem of the Religion of the Bushmen from this point.

It is a notable fact that the Mantis receives no veneration whatever from the Kalahari-Bushmen. Chapter XIX treats of the Spirit Life and Folk Lore of the Masarwa and acquaints us with a few characteristic Fables.

In the XX Chapter the Author speaks of the tattooing of the Bushmen.

The last ten chapters speak briefly of those peoples with whom the Bushmen had intercourse.

If one did not know, how difficult it is to investigate thoroughly a Nomadic Tribe, such as the Bushmen, one would expect a closer insight, more especially into their Religion. The Author himself accentuates the fact, that one can scarcely learn anything useful through questioning; only Observation can lead us to the Goal. However this is no easy task with a Nomadic Tribe. Without doubt, the Book is bringing us again further in the Investigation of the Bushmen.

Much work remains yet to be done, which lies partly in this, that one must sift the Bushman-Culture from the surrounding Bantu or Hottentot-Culture. A critical investigation of this is still necessary, but will this be possible with our, as yet uncertain knowledge of the Spiritual Culture of the Bushmen? It will probably be necessary first to inquire more deeply into the Spiritual Culture of this interesting Nomadic Tribe.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Cordier Henri.** *Histoire générale de la Chine* et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie Mandchou. I<sup>o</sup> Depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie T'ang (907 après J.-Ch.). II<sup>o</sup> Depuis les cinq dynasties (907) jusqu'à la chute des Mongols (1368). III<sup>o</sup> Depuis l'avènement des Ming (1368) jusqu'à la mort de Gia K'ing (1820). IV<sup>o</sup> Depuis l'avènement de Tao kouang (1821) jusqu'à l'époque actuelle. 572 + 432 + 426 + 332 pp. in 8°. Librairie PAUL GEUTHNER, 13, rue Jacob, Paris 1920.

Mr. HENRI CORDIER, avantageusement connu par la *Bibliotheca Sinica* et d'autres ouvrages et pour avoir dirigé pendant de longues années la revue «T'oung Pao», nous expose dans ces quatre volumes les destinées de l'immense Etat de la Chine, sur lequel les troubles intérieurs n'ont cessé d'attirer notre attention ces dernières années. L'«Histoire générale» est un des ouvrages dont la lecture ne fatigue pas facilement. Grâce à son talent très réel pour la narration, l'auteur sait rester intéressant et captivant jusqu'au bout. Un des moyens qu'il emploie dans ce but, c'est de faire souvent parler les sources et d'indiquer exactement les dates.

L'exposé semble tout-à-fait objectif. Les relations de la Chine avec l'Occident sont racontées dans le détail, surtout pour les temps modernes. Comme ses relations avec les pays environnants sont également traitées à fond, l'histoire générale de la Chine prend les allures d'une histoire de l'Extrême-Orient. Une lacune regrettable, c'est le manque de cartes géographiques. Peut-être aurait-on pu, sans trop de dépenses, y ajouter comme annexes les excellentes cartes de l'Administration des Postes en Chine, cartes qui indiquent les noms des localités en caractères chinois et en caractères latins (Système WADE). Nous aurions été reconnaissants de trouver les caractères chinois à côté des noms propres, d'autant plus que la notation est parfois erronée. Mr. CORDIER aurait mieux fait de s'en tenir à la transcription française en usage (COUVREUR). Même un Français ne saurait lire correctement des notations comme *chi*, *tehin*, *hiouen* (= *hüan*), *youen* (= *yüan*). Mais n'insistons pas sur ces imperfections en raison des mérites de cet ouvrage que nous recommandons chaudement.

P. TH. BRÖRING, S. V. D.

**Morgan J. de.** *La Préhistoire Orientale*. Ouvrage posthume publié par LOUIS GERMAN. Tome I: Généralités. VI + XXXV + 332 pp. avec 56 illustrations dans le texte (PAUL GEUTHNER, Paris 1925).

L'ouvrage «la Préhistoire Orientale» qui doit comprendre trois volumes, dont le premier vient de paraître, remonte à vingt ans. Après que la mort, il y a deux ans, a forcé l'infatigable savant et écrivain qu'était J. DE MORGAN à déposer la plume, son ami et collaborateur de longue date, Mr. L. GERMAN, s'est chargé de la publication de cette oeuvre posthume. L'ouvrage vient à propos, puisqu'il nous communique les dernières idées de J. DE MORGAN surtout au sujet d'une foule de questions fondamentales concernant l'histoire primitive. Les différentes théories de l'auteur ont souvent rencontré des contradicteurs et des sceptiques et avec raison à mon avis. Et pourtant, les nombreuses études et monographies de J. DE MORGAN comptent parmi les publications que tous ceux qui s'intéressent à l'histoire primitive de l'humanité et tout étudiant de cette branche devraient au moins une fois avoir parcourues sérieusement et à fond. A l'avenir, c'est précisément le présent ouvrage qui pourra rendre les meilleurs services à cet effet.



En tête du t. I., l'auteur a fait figurer d'abord un Avant-propos d'une certaine étendue et un sommaire historique des recherches archéologiques dans l'Asie antérieure, l'Égypte et l'Afrique du Nord. Puis il traite les sujets que voici: Géographie tertiaire, l'homme tertiaire, les origines de la vie, les débuts de l'humanité, la Mésogée, les phénomènes glaciaires, les alluvions quaternaires, les grandes inondations du Pléistocène moyen et le dépeuplement quaternaire, le repeuplement de la terre, les Kamtchadales et Magdaléniens, de l'usage des instruments de pierre et des vestiges que laissent les peuples disparus, de l'unité des conceptions innées, chronologie, observations générales.

Voici comment J. DE MORGAN précise sa manière de voir au sujet de l'homme tertiaire: «La limite entre le tertiaire et le quaternaire ne répond à aucune nécessité scientifique, elle est purement arbitraire. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de problème de l'homme tertiaire; seuls demeurent ceux de l'antiquité de l'humanité, de sa nature physique aux différentes phases géologiques et de son état de culture plus ou moins avancé suivant les lieux et suivant les âges» (p. 17).

On retrouve également dans cet ouvrage la théorie de l'auteur sur l'Asie continentale comme domicile primitif des Indo-Européens (p. 162, 173 et suiv.), théorie exposée à plusieurs reprises dans d'autres ouvrages<sup>62</sup>. Aux Sémites, il assigne comme pays d'origine l'Arabie, dont les conditions climatiques étaient plus favorables autrefois. D'après lui, ce seraient les changements dans ces conditions climatiques qui auraient provoqué l'émigration des Indo-Européens comme des Sémites et par conséquent l'inauguration des mouvements les plus prodigieux dans l'histoire de l'humanité. «N'est-il pas bien curieux de voir que les grandes lignes de l'évolution humaine sont dues à deux grands phénomènes naturels: à la sécheresse qui a contraint les Sémites à sortir de leur péninsule, et au refroidissement de la Sibérie obligeant les Indo-Européens à quitter leurs steppes?» (p. 217.)

Au point de vue méthodologique, on peut faire chez J. DE MORGAN des observations intéressantes. D'une manière générale, ce sont psychologiquement les vieilles idées d'évolution qui dominent chez lui — c'est ainsi que lui aussi était tributaire de son temps — mais il n'est pas rare de trouver chez lui des rudiments remarquables d'une conception et d'une exposition historique des faits. Quant à la nouvelle méthode de recherches d'histoire primitive à base franchement historique, l'auteur n'a pas appris à la connaître et à l'apprécier ni dans sa branche ethnologique un peu plus ancienne (GRAEBNER etc.), ni dans sa branche préhistorique plus récente (MENGHIN etc.). On a l'impression que sur ce terrain cet historien d'une culture par ailleurs si générale et si réceptive est resté en arrière, et cela s'explique par une double raison: d'une part les nouveaux courants dont on vient de parler sont restés pour ainsi dire ignorés en France jusque dans ces derniers temps, d'autre part la négligence à consulter la littérature allemande spéciale a eu chez J. DE MORGAN de fâcheuses conséquences.

Le côté hybride et indécis de sa méthode se manifeste surtout dans sa tendance à combiner l'ethnographie et la préhistoire<sup>63</sup>. L'idée comme telle est excellente, certes. Mais DE MORGAN se contente de juxtaposer simplement les deux ordres de recherches en les faisant s'éclairer l'un l'autre, je dirais presque machinalement. Il va de soi que la seule méthode scientifique consiste à rechercher les relations historico-génétiques telles qu'elles se manifestent d'un ordre à l'autre. L'auteur ne remarque pas on sent trop peu que c'est la seule manière pour marcher sur terre ferme, tandis que la discussion psychologique et les conjectures ne font guère avancer. Cette mentalité s'affirme surtout quand il s'agit des éléments «si simples et si rationnels» des plus anciennes civilisations humaines. «Pourquoi, voilà la question qu'il se pose entre autres, les fameux silex microlithiques, dits Tardenoisien, n'auraient-ils pas pu se former en différents endroits et indépendamment les uns des autres?» De même quand il s'agit des dolmens: «N'est-il pas plus rationnel de penser que ces maisons des morts ont été inventées en plusieurs centres différents et en divers temps?» (p. X.) Une étude approfondie de la «Méthode

<sup>62</sup> Cf. SCHMIDT-KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, 1925, p. 136 et suiv., et p. 303 et suiv.

<sup>63</sup> Voir à ce sujet surtout le chapitre: «Les Kamtchadales et les peuplades préhistoriques. Kamtchadales et Magdaléniens» (p. 223—266).



der Ethnologie» par GRAEBNER<sup>64</sup> aurait pu lui fournir des renseignements et des réponses à toutes ces questions.

Que d'un autre côté J. DE MORGAN soit prêt à faire entrer en ligne de compte — en se basant sur le critère de forme — des relations culturelles étendues, c'est ce qui ressort des faits que voici. Aux pages 49 et suiv., l'auteur publie une lettre de Mr. l'abbé BREUIL (datée du 31 janvier 1923), où celui-ci s'exprime de la façon suivante: «Evidemment en Australie, l'homme est un immigré. Il y a des types bien australiens parmi les Veddas, et une gravure rupestre du Nord de l'Inde est absolument semblable à celles de Port-Jackson près de Melbourne: c'est trop identique pour qu'on puisse parler de coïncidences fortuites.» DE MORGAN y ajoute la remarque: «Je partage en tous points l'avis de mon savant correspondant.» Toutefois, et en opposition complète avec cette manière de voir, il ne veut pas, malgré beaucoup «de ressemblances, parfois si parfaites» (p. 291) entre l'Amérique et l'Ancien Monde, admettre de relations entre ces deux parties du monde. «Il semble donc certain que les Pré-Colombiens se sont développés sur eux-mêmes, qu'ils n'ont eu aucun contact avec des peuples étrangers.» (l. c.) Voilà comment J. DE MORGAN est ballotté à droite et à gauche au point de vue méthodologique. C'est un fait qu'en raison de nos aspirations toujours en éveil vers la vérité il est nécessaire de se rappeler, quand il s'agit d'examiner et de mettre à profit les résultats de ses recherches. Mais cette constatation ne doit pas diminuer notre respect pour les travaux extraordinaires de l'auteur en vue de l'élargissement de nos connaissances de l'humanité. On trouve à deux reprises une faute d'impression surprenante: *homo alatus* (p. 45 et p. 52) au lieu de *homo alulus*.

P. GUILL. KOPPERS, S.V.D.

I. Samain A. le R. P. *La Langue Kisonge*. (Bibliothèque-Congo, Directeurs: V. DENYN et ED. DE JONGHE, XIV. Bruxelles, GOEMAERE, Impr. du Roi.) 152 pp.

II. Hurel Eugène le R. P. *La Poésie chez les Primitifs ou Contes, Fables, Récits et Proverbes du Rwanda* (Lac Kivu). (Bibliothèque-Congo, IX.) 260 pp.

1° Les Basonge se divisent en beaucoup de tribus secondaires; la plus importante est celle des Bekalebwe qui habitent la région de Kabinda, Lubefu, Tšofa, Kisengwa, Mpañia, Mutombo et Lusambo. En outre il y a des colonies des Basonge au bord du Kasai; la plus importante d'entre elles est celle des Bena Nsapo près Luluabourg<sup>65</sup>. En fait les Basonge (Bekalebwe) se sont installés dans cette région en conquérants.

L'auteur compte les Basonge comme une partie de la grande peuplade des Baluba. Il invoque d'abord des raisons linguistiques (mais ce faisant il prétend se fonder uniquement sur des mots qui se présentent identiques en Kisonge et en Kiluba-Hemba ou Tšiluba au bord du Kasai, ce qui, à vrai dire, ne prouve nullement une parenté étroite des peuplades.) Une autre raison, qui est certainement fondée, se réfère à une rencontre de Lumpungu, du grand chef Basonge, ennemie des Arabes avec Kasongo Niembo, un chef Baluba. Malgré l'antipathie qui existe entre les deux peuples et malgré le sentiment de supériorité que les Basonge éprouvent à l'égard de ces «esclaves», les Baluba, Lumpungu montre à son hôte, dont il ne s'était d'abord pas beaucoup soucié, après quelques scrupules, une considération toute particulière: «j'aurais dû lui marquer mon respect. C'est notre chef à tous; tout ce qu'il y a ici, c'est à lui». Cela indique à coup sûr pour quiconque connaît les traditions africaines des rapports anciens. Les Baluba d'aujourd'hui ont en comparaison avec les Basonge les signes d'un peuples qui a «fini son temps». Ces derniers qui sont des sauvages anthropophages avaient avant l'arrivée des Belges fait cause commune avec les «Arabes», brûlé des villages Baluba et pris part aux chasses d'esclaves.

<sup>64</sup> Heidelberg 1911. A comparer en outre SCHMIDT-KOPPERS, *Völker und Kulturen*, I, 31—130, et H. PINARD, *L'Etude comparée des religions*, II, 1925, Paris, p. 221—282.

<sup>65</sup> Leur domaine se trouve ainsi compris dans le carré E<sup>4</sup> de la carte linguistique dans MEINHOF, «Grundriß einer Lautlehre der Bantuspr.», 2<sup>e</sup> éd. 1910.

Les Basonge qui sont une race vigoureuse, saine «sont des aristocrates, si on les compare aux races environnantes; ils sont polis, affables et bien constitués» (p. 6), quoique leurs mœurs soient plus légères que celles des Baluba. Ce sont de bons agriculteurs, leurs femmes sont d'excellents cuisinières, leurs forges où l'on fabrique de belles haches ont une grande réputation; leurs assiettes et leurs pots sont faits avec un goût particulier. Le culte de la nouvelle lune joue un grand rôle chez eux; leurs fétiches atteignent parfois une grandeur gigantesque. Il y a une initiation (*bukisi*) à laquelle se soumettent tous les enfants et que l'on tient rigoureusement secrète. Les B. ne se marient jamais, exception faite pour leurs chefs, à l'intérieure de la même famille. Le matriarcat ne transparait plus dans cette organisation patriarcale que par l'institution de chefs féminins, lesquels n'ont une certaine autorité qu'à l'égard des femmes. Les B. sont attachés à leurs coutumes, particulièrement les vieilles gens; chez les jeunes au contraire l'influence de l'Europe se fait déjà sentir dans leur conduite extérieure.

La langue dont SAMAIN ne donne qu'un résumé grammatical — résumé à vrai dire assez complet — a le pure type Bantu et elle appartient à ce grand groupe que FINK désigne comme subdivision orientale du «groupe récent».

La phonétique est complètement négligée; aucune intonation n'est notée.

La grammaire est ramassée sous forme de tableau en 24 pages; elle est conçue du point de vue habituel en Europe; aussi des questions qui ont d'étroits rapports les unes avec les autres sont elles souvent séparées. Le chapitre XVIII «de la formation des mots» devrait être remis au chapitre I (substantif); les «abstraits» commençant par *bu-* appartiennent à la troisième classe, de même sans doute aussi les «dépréciatifs» (*bu-* en redoublant le radical du verbe), les noms d'instruments comme les augmentatifs (*ki-*) appartiennent à la huitième classe; seuls les diminutifs commençant par *ka-* sont aussi cités dans la neuvième classe. Le locatif, infinitif et les «verbes impersonnels» devraient être classés d'après leur sens, réunis avec la proposition *ku* et répartis dans les classes<sup>66</sup>; il ne convient guère de faire une distinction entre les prépositions et conjonctions, par exemple *na* «et» veut dire aussi «avec»; il n'est pas possible de distinguer suivant notre point de vue à nous le verbe et le nom.

Inversement, dans le pronom la première et la deuxième personne ne doivent pas être mises exactement dans la même catégorie que la troisième personne etc.

Ainsi l'on obtiendrait peu à peu un tableau qui au point de vue de la psychologie du langage comme au point de vue de l'histoire serait beaucoup plus vivant et beaucoup plus vrai qu'il n'arrive lorsque, comme on fait toujours, on force l'esprit de la langue étrangère dans le lit de Procruste de la «grammaire latine».

A vrai dire ce reproche ne porte guère sur SAMAIN, car il est visible qu'il ne veut donner qu'une courte orientation sur le Kisonge; il réussit parfaitement à donner — et à donner en une seule page (p. 26) — une idée d'ensemble des nuances du verbe qui même pour une langue Bantu sont très abondantes.

De même qu'en dépit de sa brièveté l'introduction donne une orientation suffisante sur le peuple, le vocabulaire qui est la partie principale de l'ouvrage fournit, malgré sa forme ramassée, tous les mots nécessaires pour l'usage courant. Ici les distinctions fort claires (tel que «abatte — jeter par terre... abatte d'un coup de hache... faire crouler... tuer...») facilitent la traduction, et en outre, les brèves explications portant sur les données concrètes (p. ex. «génie», «sort», «remède») fournissent une aide précieuse pour comprendre l'ethnographie.

Malheureusement il n'existe pas de vocabulaire Kisonge-français; on en aurait déjà besoin pour étudier les proverbes qui ont été traduits d'une façon très libre. On en aurait encore beaucoup plus besoin pour étudier des textes d'une certaine étendue, — textes qui eux aussi manquent dans le livre. Assurément les proverbes sont particulièrement propres à donner une idée de la vie intellectuelle d'un peuple. Les 106 proverbes que SAMAIN a rassemblé témoignent d'un remarquable esprit spontané et de la sagesse naturelle aux Basonge dont la langue pourra à partir de maintenant utilisée en vue de recherches et de comparaisons par les linguistes qui s'occupent des langues bantoues.

<sup>66</sup> Pour *ku* voir en ce sens MEINHOF, «Grundzüge e. vergl. Gr. d. Bantuspr.», p. 19, Kl. 15 *uku-*, pour *ki* en même endroit p. 13, et pour l'ensemble p. 20 etc. La signification des diverses classes n'est pas indiquée chez SAMAIN, mais elle correspond à celle de tout le groupe.

II° Nous venons d'exprimer le regret de ne pas avoir de textes d'une certaine étendue; or, HUREL nous apporte comme «complément naturel, pour ne pas dire nécessaire» de sa grammaire Kinya-rwanda un ample choix de contes, fables et récits intéressants dont «la lecture attentive et l'étude méthodique» ne serve pas seulement à perfectionner la connaissance «du beau et bon langage» de Rwanda, mais permettent aussi d'acquérir une connaissance assez profonde de la vie et des habitudes, des façons de penser et de sentir de ce peuple. Aussi ne ce sont pas seulement les linguistes, ce sont encore et au même degré les ethnologues et les savants qui s'occupent de la psychologie collective qui accueilleront ce livre avec plaisir; sans tenir compte de ce fait que le «colonial (surtout)» puisera dans ces études une sympathie plus grande pour les indigènes dont il aura la noble ambition de devenir le guide, le père, l'ami» (DE JONGHE). Quoique cela ne soit pas aussi facile que se l'imaginent la plupart des Européens, il est certain que, pour quiconque est animé d'une véritable bonne volonté, les textes, dont il est ici question, textes qui ont été rassemblés par un véritable connaisseur du peuple et auxquels sont encore joints 200 proverbes et dictons populaires, seront la meilleure préparation pour pénétrer de façon vivante dans l'esprit étranger de «ce monde noir».

L'excellente introduction montre en HUREL un homme qui, avec beaucoup de décision dans l'esprit, sait tenir le juste milieu entre cette humanitarisme factice dont la vogue est si grande aujourd'hui auprès des théoriciens, et cette tendance étroite qu'inversement les praticiens ont à rabaisser les façons de penser «primitives» lesquelles ne peuvent jamais être comprises par des raisonnements rationalistes. A vrai dire ce sont là des choses qu'il faut lire entre les lignes; le style seul de l'introduction prévient le lecteur en faveur de l'auteur.

Les Munya-rwanda sont établies auprès du lac Kivu (altitude 1490 m) sur le plateau qui arrive jusqu'au bord de ce lac dans la région de la grande fracture de l'Afrique orientale («Grabenbruch»). Ils s'adonnent à l'élevage du bétail. Ils offrent le type même du peuple de l'Afrique orientale; la classe supérieure de ce peuple les Batutsi dont la taille dépasse quelquefois 2 m, dont la peau est de couleur clair et le profil distingué, a de toute évidence une origine hamitique. La masse des sujets (Bahutu) se compose d'agriculteurs noirs et de petite tailles; en face d'eux sont les nobles qui élèvent le bétail. Quant au Batwa, qui sont des nains, méprisés de tous, ils habitent dans les forêts où ils chassent. Tous parlent le Kinya-rwanda qui est un véritable idiome Bantu et appartient au groupe oriental de ce qu'on appelle «la jeune branche». La langue la plus typique de cette branche est le Kinyamwezi; la plus célèbre est le Kiswahili. Le Kinya-rwanda se rapproche de ce dernier (le Kinya-rwanda autrefois appelé aussi Tussi).

La littérature orale des Banya-rwanda se distingue par une très grande richesse de fables, mythes, proverbes, chants profanes et religieux etc. — «on en remplirait des volumes». La soir, à l'heure des esprits, quand les bêtes sauvages hurlent au dehors, que des éclairs traversent le ciel nocturne et les ténèbres par lesquelles l'imagination est excitée et les auditeurs remplis d'une crainte obscure, le conteur de profession débite dans les cabanes ces récits à la foule accroupie en cercle autour du feu et qui l'écoute sans respirer; de temps en temps il avale un gorgée de jus de banane. Au milieu du récit il arrive qu'un beau trait d'esprit brille d'un éclat particulier, il peut alors rapidement devenir proverbe. Dans ce peuple le don créateur de la parole n'est pas encore éteint. «Il y a donc de la «poésie» dans ces récits, poésie dans les sujets et le style, poésie dans les sentiments exprimés. On trouve des «morceaux» entiers auxquels il ne manque vraiment que le rime» (p. 2). Ici le souci de la forme est associé à un contenu toujours changeant. Tout le monde connaît les histoires par cœur et pourtant elles présentent toujours des variantes; l'enthousiasme de l'auditeur donne des ailes à l'imagination du conteur. Un véritable esprit primitif, vigoureux, spontané, pénètre et anime des récits déjà connus depuis longtemps et souvent répétés, un style rigoureux et pourtant infiniment souple (celui même dans lequel l'indigène a l'habitude de rendre compte des faits qui se sont véritablement passés) donne même à la moquerie la dignité du génie naturel. Ici rien n'est différencié, rationalisé, filé, la vie du peuple se reflète immédiate dans son esprit; le naturel plein de fraîcheur, bien africain de ce peuple n'a pas encore été refoulé par des inventions artificiels; c'est ce que montre d'ailleurs sa division sociale à laquelle il a été fait allusion plus haut; il sent son unité (mais non pas dans le sens moderne et nationaliste du mot), il



porte encore les traces visible de la nature laquelle détermine dans la communauté qui se développe sur un sol («peuple») une hiérarchie fondée sur les capacités morales et physiques («race»).

Mais ce n'est pas seulement le degré de maturité du peuple qui apparaît dans ces récits, nés exclusivement de l'imagination et qui provoquent chez nous une impression de jeunesse, c'est le «noir» lui-même, ce grand enfant que nous voyons ici s'exprimer d'une façon naïve et souvent même abracadabrante. Il y a dans les récits une série stéréotypique de personnages: ce sont les acteurs; en les faisant ressortir on jette du même coup une pleine lumière sur la vie, l'esprit, les façons de vivre et la religion de ce peuple si véritablement africain. HUREL (p. 3—9) fait défiler devant nous ces personnages d'une façon claire et complète, concise et détaillée tout à la fois. Il est nécessaire de bien connaître ces personnages pour comprendre pleinement le contenu. Il commence par «Imana», l'être suprême (Dieu), passe en revue les diverses sortes d'esprits pour arriver à l'homme qui joue en ce monde le rôle principale; ensuite, par l'intermédiaire des nains il arrive aux animaux; parmi ces derniers c'est en fait le bétail qui jouit de la plus grande vénération.

Il y a une courbe qui commence dans les lointains infinis de l'invisible, s'abaisse ensuite lentement, puis remonte visiblement quand on arrive à l'homme; elle retombe de nouveau pour finir au bout de sa course pour remonter subitement; à ce moment le culte est son support et elle se perd ainsi dans l'invisible.

HUREL désigne les Banya-rwanda du nom de «monothéistes», car Imana est parmi tous les esprits la seule divinité; il n'existe pas pour eux d'autre divinité. Les noms qu'il porte montrent en lui un créateur, un donateur, un être tout puissant, omiscient qui dirige l'univers; et la fréquence des noms «théophoriques», des exclamations ou des formules de souhait d'une façon générale tout ce qui se rapporte à cet ordre d'idées indique des qualités divines.

Ici se manifeste de nouveau chez l'indigène le défaut de réflexion rationnelle: quand on l'interroge sur ces qualités divines, il ne sait que répondre. La conception de l'être suprême est chez lui purement intuitive; la synthèse de ses attribus, de tout son être est chez lui chose inconsciente; le sentiment de l'éloignement et de l'invisibilité de Dieu n'en est que plus claire chez l'indigène; pour lui Dieu est «invariablement considéré par rapport à l'homme (auquel il donne tout)», mais l'homme «n'est jamais considéré par rapport à Imana». L'être suprême, la véritable divinité ne reçoit ici aucun culte; il en est de même chez beaucoup d'autres peuples africains. «L'estime qu'on lui porte reste dans la domaine de la théorie pure et ne va pas jusqu'à susciter à son endroit des manifestations pratiques de ce sentiment» (p. 5). On pourrait presque dire que sa crainte de la divinité est trop grande, que les sentiments qui s'agitent en lui sont trop violents pour qu'il puisse leur donner expression visible dans un culte, dans une vénération publique.

Parmi les esprits nous voyons deux catégories: les esprits supérieurs (Imandwa) et les esprits inférieurs (Bazimu). Les premiers dont le chef est Lyangombe ont été jadis des hommes d'élite, mais dans les récits ils ont exactement les mêmes habitudes, les mêmes qualités et les mêmes passions que les Banya-rwanda. Ils sont cruels et brutaux et causent aux hommes toute sorte de préjudices.

Les Bazimu qui sont, eux aussi, dangereux et nuisibles, sont des âmes des morts; invisibles et insaisissables, ils sont la cause de toutes les souffrances humaines. Lyangombe à qui Imana a donné tout pouvoir sur les Bazimu est le seul esprit humanitaire qui protège les hommes. En raison de cette conception qui ne connaît pas la différenciation et qui unit le monde de l'au delà et le monde terrestre dans une synthèse primitive, les indigènes n'ont aucune notion de transcendance; le royaume des esprits est l'image perfectionnée du monde d'ici-bas, lequel est «mauvais». Dieu seul, «Imana», est au delà «du bien et du mal», qui ont été créés, l'un et l'autre, par lui.

La troisième catégorie est celle des hommes; il a déjà été question plus haut de leur classement «anthropologique».

Le Mututsi, intelligent, diplomate dans le sang, ambitieux et fier, efféminé et superstitieux à l'excès, c'est le type conquérant et dominateur, mais qui s'impose surtout par la ruse et la diplomatie. Il n'a pour les deux autres groupes qu'un indicible et hautain mépris. Il a le sentiment que les trois groupes «appartiennent» à un même tout «nationale», mais ce sen-



timent se fonde sur la conviction que les autres sont à son service et lui appartiennent à lui. Le roi, «le Mututsi par excellence», doué d'une autorité absolue, «entouré d'une certaine auréole spirituelle et mystérieuse...» a son protocole et un protocole scrupuleusement observé. Tous les Banya-rwanda lui sont soumis, corps et âme, ce qui a dans leur langue une toute autre signification que dans la nôtre. Il nous faut dépouiller notre expression européenne de ce qu'elle comporte de poésie et de sentimentalité, la prendre à la lettre et lui donner la signification d'une dépendance totale, aussi bien en ce qui concerne les pensées que les actions.

Les Bahutu, hommes travailleurs, attachés au sol, doués d'un sens extrêmement vif de la famille, se montrent tantôt calmes, tantôt au contraire tout soulevés de passion; ce sont de «vrais noirs». Les Bahutu, beaucoup plus nombreux que les Batutsi, sont à cause de leur manque d'initiative personnelle, incapables de commander; ils obéissent en grainçant des dents, mais ils ne peuvent pas faire autre chose que d'obéir et même ils vont, en échange d'un prêt de bétail, jusqu'à se mettre complètement dans la dépendance d'un Mututsi. Leur sentiment de l'unité du peuple se fonde sur l'obéissance, laquelle est imposée par la nature et ne fait naître en eux aucun ressentiment, analogue à celui des foules européennes.

Les Batwa, profondément méprisés par les autres races, plus méprisés que des chiens ou des hyènes, hommes sales et fourbes au regard fuyant, refoulés dans les montagnes représentent le reste d'une branche humaine dont le destin est révolu.

Ainsi les récits nous font connaître la hiérarchie naturelle du peuple dans son ensemble d'une façon si nette et si tranchée, que nous pouvons dire qu'ils expriment l'idée même qui est à la base de la vie empirique. La nature ne connaît que les concepts de «fort» et de «faible», lesquels dans un cerveau encore proche de la nature se reflètent sous la forme du «bon» et «mauvais».

Le premier, représenté par un petit nombre d'êtres, grand par son activité et sa mobilité, finit par succomber lentement sur le poids du grand nombre, par l'intermédiaire de qui tout ce qui est passif et lié à cette terre fait valoir ses droits à une durée éternelle. La division en trois classes de ce «peuple» fait l'impression de quelque chose de tout à fait primitif, étant donné qu'ici les types moraux «hommes», «femmes» et «enfants», chacun «à sa place» forment en quelque sorte un tout, dans lequel règne encore l'ordre — l'ordre tel que la nature l'exige sans la moindre étincelle «d'humanité» — un ordre brutal, dirions nous, mais qui, justement à cause de cela, est de l'ordre.

Parmi les animaux, dans les contes, c'est le lièvre qui, comme en beaucoup d'autres régions en Afrique, joue le rôle de notre renard et c'est l'hyène qui joue celui de l'être borné. L'animal en qui résume toutes les vertus, celui que dès l'enfance on révère avec amour, c'est la vache, l'animal qui dispense le lait. L'offrande, la plus magnifique, l'expression vivante de la richesse et de la puissance. A quelles flatteries et à quelles patientes courbettes ne se résigne pas un paysan pour obtenir finalement, quelquefois au bout des longues années, une vache, qu'un puissant lui confie et qui, sans lui appartenir à proprement parler, fait de lui un véritable esclave. Le noble passe ses journées au milieu du bétail; la journée elle-même est divisée d'après les besoins vitaux des troupeaux; la langue dispose de termes les plus subtils pour désigner les nuances du bétail; bref, toute la vie, toutes les préoccupations du noble joint pour objet l'animal sacré, la vache.

L'excellent exposé de HUREL, ramassé en quelques pages, montre jusqu'à quelle profondeur il a su pénétrer dans l'âme de ces indigènes; à vrai dire les dernières profondeurs de cette âme demeurent toujours plus ou moins cachées à l'européen d'aujourd'hui en raison de sa façon toute différente d'envisager les choses. HUREL présente une image si vivante de la mentalité que révèlent les textes comme du contenu et de la forme de textes — quelle brillante analyse il fait du style à la page 10 en quelques mots — qu'on regrette d'autant plus le manque d'une phonétique détaillée. Je ne veux pas parler ici des rapides indications contenues dans l'introduction (p. 13) — cet ouvrage n'est pas une grammaire, mais un recueil de textes — je fais l'allusion à l'absence complète de toute espèce de signes qui fassent un peu sortir le caractère du débit dans la mesure où la chose est possible. Ces contes peuvent seulement être «dits», ce sont de véritables récits et qu'elle n'est pas l'expression que l'on observe dans le débit oral! Le ton, le rythme, la mesure, l'allure du discours important ici beaucoup plus que la construction logique du texte avec tout ce qui caractérise ce dernier;

ils importent beaucoup plus, parcequ'il n'y a pas encore divorce entre la récitation orale et la langue elle même. Un homme, et comme HUREL possède un sens fin et extrêmement délicat n'aurait pas dû négliger la partie phonétique.

Etant donné qu'un texte imprimé n'est déjà en lui-même qu'un pâle rélet de la parole vivante, il n'a plus lorsqu'il est dénué de tout signe concernant le débit oral — et qu'il est simplement divisé en paragraphes et pourvu de signe de ponctuation d'après la conception européenne — qu'une petite partie de sa force originelle. Si l'auteur avait tenu compte de ce point, on pardonnerait facilement le manque d'un dictionnaire qui pourtant ne peut jamais être complètement remplacé par une traduction interlinéaire.

Dr. W. CZERMAK,

professeur à l'université de Vienne (Autriche)

**Pfizenmayer E. W. *Mammutleichen und Urwaldmenschen in Nordostsibirien.***

F. A. BROCKHAUS. Leipzig 1926. 341 SS. Text, 118 Abb., teilweise auf farbigen Tafeln, 3 Karten. Geb. Mk. 16.—.

Der Verfasser stand vor dem Kriege viele Jahre hindurch als Kustos der paläontologischen und zoologischen Museen in St. Petersburg und Tiflis in russischem Staatsdienst. Im Auftrage der russischen Akademie der Wissenschaften beteiligte er sich an zwei wissenschaftlichen Expeditionen, die der Hebung und Bergung von Mammutfunden im äußersten Nordostsibirien gewidmet waren. Die erste führte ihn 1901/1902 an die Beresowka, die zweite 1908/1909 in die polare Omulachtundra im Küstengebiet des Eismeres zwischen den Flüssen Jana und Indigirka. Seine Fahrten über viele Tausende von Kilometern durch die arktische Taiga und Tundra im Rentier- und Hundeschlitten, im Boot auf den unendlichen sibirischen Strömen, brachten ihn in innige Berührung mit der arktisch-sibirischen Natur und ihren Lebewesen, ihren Pflanzen, Tieren und Menschen. Seine gründlichen Kenntnisse des Landes vermittelt uns der Verfasser in lebendiger Darstellung, die doch immer sachlich bleibt und unterhaltend belehrt. Das Werk ist wohl ein Reisebuch, für weitere Kreise bestimmt, bringt aber so viel des Neuen und Wissenswertes, daß auch der für das Land, dessen Menschen und deren Kultur interessierte Fachmann reichen Gewinn daraus schöpft.

Das einleitende Kapitel: „Das Mammut in Bildern und Sagen“, bringt eine wertvolle Darstellung auf Grund der einschlägigen Literatur. Der Gang der Expeditionen bildet dann den Rahmen für eine Reihe von Ausschnitten aus dem Leben der Eingebornen, die besonders für den Ethnographen von Interesse sind. So führt uns der Verfasser in eine Skopzen-Siedlung, schildert die religiösen Anschauungen und kultischen Bräuche dieser eigenartigen Sekte. Eine Jakuten-Hochzeit, ein Kumysfest, die Beschwörung eines Lamuten-Schamanen geben Einblicke in die sittlichen, religiösen und rechtlichen Vorstellungen der Eingebornen. Wir lernen den Jagdzauber, aber auch außerordentlich praktische Anwendung technischer Beobachtungen in den Jagdmethoden der primitiven tungusischen und jakutischen Jäger kennen. Fallen, Fangvorrichtungen, Selbstschüsse sind eingehend beschrieben, durch Zeichnungen veranschaulicht und der Ethnologe wird an diesem Kapitel seine besondere Freude haben.

Das Buch enthält auch aufschlußreiche Angaben über die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Kolonisten, über die Haupterwerbsquellen des Landes: Pelz- und Fischhandel, Elfenbein- und Goldgewinnung.

Besondere Sorgfalt aber ist der Beschreibung der Mammutfunde selbst gewidmet. Diese gibt der Verfasser auf breiter geschichtlicher und literarischer Grundlage. Als ein Ergebnis seiner diesbezüglichen Spezialstudien stellt sich eine neue Mammut-Rekonstruktion PFIZENMAYER'S dar, die gleichfalls in dem Buche erstmalig gebracht wird. Auf einer Übersichtskarte sind die Routen der beiden Expeditionen und sämtliche sibirischen Mammut- und Nashornfunde verzeichnet. Als ein bemerkenswertes Detail der Mammutuntersuchung sei erwähnt, daß mit der UHLENBUTH'schen Methode der serologische Verwandtschaftsnachweis des diluvialen sibirischen Mammut mit dem rezenten indischen Elefanten erbracht werden konnte.

Neben dem reichen Inhalt und der meisterhaften Darstellung ist dieses wertvolle Buch PFIZENMAYER's, der heute der einzig überlebende wissenschaftliche Teilnehmer der Expeditionen ist, noch ausgezeichnet durch eine geschmackvolle Ausstattung seitens des Verlages.

Dr. MICHAEL HESCH — Wien.

**Fräble Josef, S. C. J., Kongo-Missionär. Negerpsyche im Urwald am Lohali.** Beobachtungen und Erfahrungen. Mit 21 Bildern. Oktav (VIII + 190 SS.). Freiburg i. Br. 1926. HERDER. In Leinwand geb. Mk. 4.80.

Dieses kleine, wertvolle Buch ist, wie der Verfasser selber betont, in erster Linie für angehende Missionare geschrieben. Doch hat es seines Inhaltes wegen ebenso gut Interesse für alle Völkerkundebeflissenen. Die hervorstechendsten Eigenschaften des Buches sind Gründlichkeit und Tiefe. Was der Verfasser zugleich in packender Sprache schildert, ist die wirkliche Seele eines uns fremden Volkes. Wie weit es ihm gelungen ist, kann am besten nur einer ermessen, der selber eine ähnliche seelische Eigenart eines Volkes verkostet und erleben durfte. So tiefeschürfende Darstellungen der Negerpsyche besitzen wir leider erst sehr wenige. Langjährige Erfahrung als Missionar, ein außergewöhnlich gutes Beobachtungstalent und — *last not least* — warmherzige sympathische Einstellung den viel verkannten und verlästerten Negern gegenüber wirken beim Verfasser zusammen zu dem trefflichen Ergebnis. Über das äußere Leben der Naturvölker Afrikas ist bereits viel geschrieben worden, aber über ihr Seelenleben sehr wenig. Das vorliegende Werk gewinnt noch einen eigenen Reiz durch die vielen eingestreuten Beispiele, welche als Illustrierungen und Belege für die Ausführungen des Verfassers anzusehen sind.

Dem starken Temperament des Verfassers und seiner großen Liebe zu seinen Schutzbefohlenen muß man es zugute halten, wenn er hier und dort in der Herausstreichung des Negers zu Ungunsten des Europäers wohl etwas zu weit geht. Der zivilisierende Europäer in Afrika soll darum meinerseits nicht gelobt werden, im Gegenteil. Ich möchte nur sagen, daß FRÄSSLE dort, wo er Vergleiche anstellt und Schlußfolgerungen zieht, wohl einige Male darin verfällt, seine Neger zu leicht zu malen.

Immerhin ist der Mut hervorzuheben, mit welchem der Verfasser das Unrecht an den Pranger stellt, welches den Eingebornen Afrikas seitens der europäischen „Zivilisatoren“ angetan wurde, oft aus Habsucht, Rassenstolz, Verworfenheit, doch manchmal auch aus Unkenntnis ihrer eigenartigen, uns fremden Weltanschauung.

Das Büchlein ist eine Nachschrift desselben Verfassers „Meiner Urwaldneger Denken und Handeln“. Beide Bücher sind allen auf das wärmste zu empfehlen, denen daran liegt, fremde Denkungsart wirklich kennen zu lernen.

Hätten wir viele solcher Monographien der verschiedensten Völker der Erde aus der Feder unserer Veteran-Missionare, welche Fundgruben täten sich damit auf für unsere Ethnologie und Religionswissenschaft! Möchten doch die Missionare, dem Beispiele P. FRÄSSLE's folgend, aus ihrer Reserve noch mehr heraustreten! Und den Herrn Verfasser möchten wir bitten, er möge aus dem reichen Schatze seiner Erkenntnisse und Erfahrungen auch für die Fachethnologie etwas abfallen lassen.

P. PAUL SCHEBESTA, S. V. D.

**Basedow Herbert. The Australian Aboriginal.** XX + 422 pp. With 146 illustrations. I. W. PREECE & Son. Adelaide 1925.

There is probably no one else, who has come into touch with the native Australian as much as BASEDOW. The Author has taken part in no fewer than 15 Expeditions (p. VII s.). More especially through his post as „Chief Medical Officer“ and „Chief Protector of the Aborigines“, he had a good chance of observation and made the best use of it, as the present publication does well show in every step and track.

The Author is looking forward to give us special investigations and publicity in the future. With the present work he gives us a general Summary. His information is abundant. Everything is traced back to his own observations.



His position at that time kept him continually away from towns and libraries, so that he had no chance to consult more ancient literature (p. XII).

However valuable the present publication is, one must, in the interest of science, sincerely hope, that the Author will shortly give us his further promised special investigations. For, in the first place, the present work does not contain everything that the Author knows and in the second, in the abridged edition, it is often not clear to which particular tribe his information refers.

The Author has not been initiated into any tribe. He has tried several times, either through medical activity, or through the giving of many presents, to be recognised as initiated; but the old men pointed out to him, that he could only be accepted provided he passed through the different grades of initiation and submitted to the attendant mutilation in the orthodox way (p. XIII). The medical men looked upon the Author as a colleague; which fact led to the revelation of many interesting secrets, and to the gain of valuable photographic material which latter add a special beauty to the book. It is sad that the continual retrogression of the Australian native population, has been very rapid during the last ten years, for unless extraordinary measures are taken, the Australians will become, in a short time, one of the extinct races (p. XIV).

Out of the abundance of the Material which the book offers, we will first notice a few points, which in their characteristic peculiarity point beyond Australian even as far as New-Guinea. BASEDOW points out, that he discovered again and again among the men of all tribes but rarely among the women, individuals "whose noses are hooked and give one the impression of having Jewish features" (p. 26). Such marked types as shown in the illustrations (plate IV, 2—VI, 2) remind one immediately of some of the inhabitants of Melanesia. The way the hairs is dressed of the three men of the Kolaia tribe (Cambridge Gulf) as shewn in Plate IX, points in the same direction. They wear the hair tied at the back round a pad of Emu feathers.

The Author was struck by a remarkable separation of the two sexes, especially on Groote Island (gulf of Carpentaria) where the women practically live apart from the men during the whole of the day and only come into camp after sunset to deliver the food supplies they have collected during the day (p. 101).

One finds Dug-outs all along the North coast of the Continent. The Author himself tells us: "It is very probable that they are of foreign origin, presumably Melanesian or Polynesian" (p. 164). A greater part of the spears from Melville Island, Bathurst Island &c. (illustrated on p. 191) point out at once by their shape the same relation. The sacred sun design of the *Ipalinja*-ceremony (Aranda) p. 266, reminds one not only of the outward form, but also noting its aim and purpose of the well known Malanggans of New-Mecklenburg<sup>67</sup>.

Although the Australian has a passion for hunting he would never kill any animal solely for sport or pleasure. "Whatever is slain is eaten; to kill just for the pleasure of the thing is beyond his comprehension and chases seriously with his profound notions of justice and fair-play being meted out to all his fellow-creatures" (p. 120 s.). In this place we must note the observation of the Author, that the native, although as huntsman his purpose is to kill his prey, if he keeps the same animals in captivity, treats them with the greatest affection and care.

Even the wild beasts seem to realize instinctively the noble nature and disposition of the native towards them: "Indeed the instinctive fear of an animal or bird is ever so much greater when a white man approaches than when a native does. I have seen cases where semiwild cockatoos, magpies, and other birds have allowed themselves to be handled by natives without much concern, but the moment a European attempted to do likewise, the bird would become unmanageable, terrified and even vicious" (p. 89). These interesting facts have been confirmed, as far as possible, among other primitive hunting tribes, such as the Semangs in Malacca and the aborigines of Tierra del Fuego. These facts are contrary to the belief that it is impossible that the pastoral Nomadic life could at the beginning have been derived from a hunting tribe: The mentality of the

<sup>67</sup> A. KRÄMER: Die Malanggane von Tombára, München 1925.



hunter has been supposed to be totally different to the mentality of the breeder of cattle, as the one wishes to destroy, and the other to care for and preserve. That the latter theory is mistaken is well proved through BASEDOW's foregoing information.

The native knows little about clothes, but instead of that, "he is very particular about regularly anointing his supple skin" (p. 115). For their purpose the fat of the emu is very precious. "This grease the native rubs over the whole surface of his body, to shield the skin from the painful sting of the broiling sun, and of the arid wind. In addition he covers certain parts of his body and face with red ochre and charcoal, both for cosmetic and protective purposes" (ib.). The great pleasure and enjoyment of pointing the body, such as appears usual among the primitive hunting tribes, no doubt leads back, to a certain extent, to the practical measure of preserving the body and the health.

Sometimes after a battle they have been known to eat some portion of the dead bodies, hoping thereby to attain the power and qualities of those warriors. To call the Australian for this reason, a cannibal, BASEDOW says, is absolutely unjustified (p. 189).

In discussing the tribal organisation the Author remarks casually: "Some of the South Eastern Tribes appear to have been without any hard and fast system at all" (p. 221). It would be very helpful on this point to demand from the Author more exact information and detail. The same is to say on the remarks the author is making about the religious ideas of the aborigines. As far as I have seen, the author speaks twice about their belief in a supreme being. "A Supreme Spirit or Deity is believed to exist and to rule over all creation" (p. XI). And: "The belief is original and not in any way due to missionary influence" (p. 295).

The writer ends the discussion of this instructive book, of whose rich contents only a small portion could be given. It is to be hoped that the Author will soon find time and opportunity to give us the promised detailed investigations.

F. WILL, KOPPERS, S. V. D.

**Szinyei Josef, Dr.** *Finnisch-ugrische Sprachwissenschaft*. Zweite, verbesserte Auflage. Sammlung GÖSCHEN, Nr. 463. Berlin und Leipzig 1922.

Die ausgezeichneten Handbücher der Sammlung GÖSCHEN sind auch auf sprachwissenschaftlichem Gebiete ebenso viel benützt als gut, wie die vorliegende zweite Auflage zeigt. Für eine rasche, aber doch gründliche und zuverlässige Orientierung kann man sich kaum etwas Besseres denken. Der Verfasser hat in der zweiten Auflage nur wenige Änderungen angebracht. Davon wäre vielleicht zu erwähnen, daß er dem heutigen Stande und der heutigen, vorsichtigen Haltung der Sprachwissenschaft entsprechend, den Abschnitt über eine Urverwandtschaft des Finnisch-Ugrischen mit dem Indogermanischen gänzlich ausließ und daß er den Satz über die mögliche Urverwandtschaft des Uralischen mit dem Altaischen noch vorsichtiger faßte als in der ersten Auflage. Eine solche Vorsicht ist sehr zu begrüßen, als sprachwissenschaftliche Laien gewohnt sind, solche Andeutungen gleich als gesicherte Tatsachen weiterzugeben.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Manke Ernst.** *Babwendes kalebassristningar som kulturdokument*. Sonderdruck aus dem „Ymer“, Jahrg. 1925, Heft 2.

Der Verfasser bringt die Abbildungen der im Göteborger Museum befindlichen zehn Kalebassen von den Babwende mit interessanten Ritzzeichnungen und begleitet sie mit einem erklärenden Text. Wenn man das Selbstporträt des Zeichners auf einer der Kalebassen in Uniform sieht und die Übereinstimmungen in Auffassung und Ausführung der Zeichnungen so groß sind, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß sie vielleicht von einem belgischen Negersoldaten stammen, der gar nicht von den Babwende stammte.

\*\* Compare my remarks with those of FR. KRAUSE who holds that idea (*Wirtschaftsleben der Völker*, 1924, p. 131 s.) in "Anthropos", XVIII—XIX (1923—1924), p. 1125.

sondern nur dort wirkte. Auffällig ist es, daß mit wenigen Ausnahmen keine eigentliche Stilisierung der Zeichnung vorliegt und daß vor allem kaum von einem stilistischen Zusammenhang mit der sonstigen Kunstübung der Babwende und der sonstigen dortigen Stämme gesprochen werden kann. Bei dieser Sachlage kann man wenig völkerkundliche Vergleiche ziehen und es bleibt nur das Interesse an den Gegenständen der Darstellung. Das tägliche Leben, Jagd, Krieg, festliche Aufzüge, Totenfeier, Soldaten auf dem Marsche, Tiere usw. sind dargestellt und insoweit die Zeichnungen Schilderungen des Lebens der Eingebornen sind, verdienen sie wohl den Namen Kulturdokumente. Der Verfasser hebt hervor, daß das sexuelle Leben und die Magie in den Zeichnungen ganz zurücktreten. Vielleicht könnte eine Vergleichung mit den Schöpfungen ähnlicher Art bei anderen Stämmen weiterführen.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Bates H. W.** *Elf Jahre am Amazonas*. Abenteuer und Naturschilderungen, Sitten und Gebräuche der Bewohner unter dem Äquator. Bearbeitet und eingeleitet von Dr. B. BRANDT. Klassiker der Erd- und Völkerkunde. Stuttgart, Verlag von STRECKER & SCHRÖDER, 1924.

Das rühmliche Unternehmen des Verlages, die Klassiker der Erd- und Völkerkunde in guten Neuausgaben herauszubringen, muß von jedem Fachmann auf das freudigste begrüßt werden. Vieles war ja entweder gar nicht mehr oder nur sehr schwer zugänglich. Die alte, prächtige Reisebeschreibung BATES' feiert hier eine Neuauferstehung auf Grund der deutschen Ausgabe, Leipzig 1866, wurde aber vom Bearbeiter mit verständnisvoller Hand gekürzt und vor allem des zoologischen Ballastes entkleidet. So kommen nun die vorzügliche Darstellungsgabe des Naturforschers und seine interessanten Abenteuer damit um so mehr zur Geltung. Ein unvergänglicher Wert liegt ja in der Schilderung der damaligen Verhältnisse am Amazonas, die sich seither, leider nur zu sehr zum Nachteil verändert haben, seitdem der Kautschukhandel kulturverwüstend über diese Gebiete und ihre Bewohner dahingegangen ist. Die schöne Ausstattung teilt das Buch mit den anderen dieser Reihe. Begrüßenswert war es, daß zur Bebilderung einige der schönsten Meisterwerke alter Illustrierungskunst herangezogen wurden. Wenn der Forscher auch die Photographie als Dokument vorzieht, so muß der Kunstfreund doch diesen verschollenen Herrlichkeiten nachtrauern.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Lindblom Gerhard.** *I Vildmark och Negerbyar*. J. A. LINDBLADS Förlag Uppsala 1921.

In einem fesselnd und lebendig geschriebenen Buche gibt der Verfasser die Beschreibung seiner Reise durch Britisch-Ostafrika und Uganda anlässlich der schwedischen wissenschaftlichen Expedition des Jahres 1920. Die Sitte, mit der Frau, oder wie KAUDERN, mit Kind und Kegel auf Forschungsreisen zu gehen, scheint sich unter den schwedischen Gelehrten immer mehr zu verbreiten und sie empfiehlt sich sicherlich durch die ungezwungene und unverdächtige Berührung mit den weiblichen Eingebornen, die sich daraus ergibt. Im Mittelpunkt der Darstellung steht der Elgon und seine Bewohner sowie die berühmten sagenhaften Grotten dieses Berges. Schon im „Ymer“ hatte der Verfasser gezeigt, daß diese Grotten natürlichen Ursprungs sind und heute wie einst von den Bewohnern des Gebietes als eine Art von Fluchtburgen sowie in der Art von Abris zur Anlehnung ihrer eigenen Bauten an dieselben verwendet werden. Damit erledigen sich alle an diese Grotten geknüpften Phantasien. Köstlich ist die Geschichte von dem schwarzen Träger, der dem Forscher davonläuft, um eine tagelange gefährliche Fußwanderung und eine tagelange Eisenbahnfahrt zu unternehmen und nur deshalb, weil er sich nach seinem Liebingshuhn sehnt und es wiedersehen will. Es ist dies ein löstlicher Beitrag zur Negerpsychologie. Eine große Reihe von Einzelheiten und Beobachtungen sind von großer ethnologischer Bedeutung.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Lindblom Gerhard.** *Jakt- och Fangstmetoder bland afrikanska Folk.* Etnografiska Riksmuseet, Stockholm 1925.

Der Verfasser gibt in seiner Arbeit eine Übersicht über die Jagd- und Fangmethoden der afrikanischen Völker und scheut sich dabei nicht, eingehende Vergleiche anzustellen, teilweise innerhalb Afrikas, teilweise auch darüber hinaus. Dabei beschränkt er sich nicht bloß auf die Vergleichung der einzelnen Geräte und Methoden an sich, sondern er zieht auch den sonstigen Kulturbesitz der verschiedenen Stämme und deren Wirtschaftsarten mit zum Vergleiche heran. Daß die Jagd notwendigerweise ein Rückzugsgebiet wirtschaftlicher Art für ältere und ursprüngliche Kulturformen ist, hat ja auch ARTHUR HABERLANDT in Bd. II, 2 von BUSCHAN's „Illustrierter Völkerkunde“ gezeigt und es ist zu bedauern, daß der Verfasser, wie er in der Einleitung sagt, sich aus Raumgründen beschränken mußte. Sollte er oder ein Schüler von ihm den Gegenstand wieder einmal aufnehmen, dann wäre wohl eine noch viel gründlichere Feststellung des Kulturmilieus jeder einzelnen dieser Jagdmethoden zu wünschen.

Einzelnes geht auch jetzt schon mit ziemlicher Deutlichkeit hervor. So grenzen sich z. B. die Jagdmethoden der Buschmänner als deutliche Kulturschicht ab und tauchen überall dort wieder auf, wo wir auch sprachlich nach den neuesten Forschungen Buschmannblut vermuten müssen, ja, sie erstrecken sich auch dorthin, wo wir anthropologisch Pygmäen nachgewiesen haben. Auch die Jagdmethoden der hamitischen Nomadenkulturen zeigen sich ziemlich einheitlich und haben ihre Zusammenhänge nach Arabien hinüber. Für die Verbreitung des Bumerangs und ihm verwandter Formen bringt LINDBLOM einige ergänzende Einzelheiten bei. Daß die Maskenjagd der Buschmänner und Hottentotten sicher nicht hamitischen Ursprungs ist, wie es der Verfasser als möglich gelten lassen möchte, ist wohl augenscheinlich, da sie den typischen Hamiten fremd ist.

Die Arbeit beweist, wie viel aus einer kulturhistorisch orientierten Untersuchung einzelner Kultur- und Wirtschaftsformen zu holen wäre.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Drexel Albert.** *Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung.* (Origenes, Wissenschaftliche Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte und der biblischen Geschichte.) Erster Band: Der Mensch, sein Ursprung und sein Zusammenhang. Erster Teil. Innsbruck.

Der hervorragende Innsbrucker Afrikanist, der sich um die Klärung der afrikanischen Sprachprobleme bereits so große Verdienste erworben hat, versucht in diesen Hefte im Zusammenhang einer grundsätzlichen Erörterung der Sprachwissenschaft und ihrer Ziele und Methoden den Nachweis des einheitlichen Ursprunges des Menschengeschlechtes zu führen. Innerhalb der bei dem jetzigen Stande der Sprachenerkenntnis und Sprachenerforschung gegebenen Grenzen, die einen strikten, ins Einzelne gehenden Nachweis des einheitlichen Ursprunges der menschlichen Sprachen noch ausschließen, ist ihm dies wohl gelungen. Daß DREXEL die gegebenen Grenzen selbst sehr gut erkennt, zeigt seine mustergültige Kritik der Beweisführung TROMBETTI's. Daß diese nicht mehr besagen will, als daß gewisse Zusammenhänge sprachlicher Natur über die ganze Erde hingehen und dabei offen lassen muß, ob diese Zusammenhänge ursprüngliche sind oder aus wechselseitiger Beeinflussung entstanden, kann gegenüber den Folgerungen DREXEL's wohl von niemand mehr bestritten werden. Die Erörterung der Ziele und Arbeitsmethoden der Sprachwissenschaft ist derart klar und mustergültig, daß sie geradezu als eine Einführung in die Sprachwissenschaft gelten kann. Recht geben muß man DREXEL auch dort, wo er die Angriffe gegen seine kühnen Sprachgleichungen der letzten Jahre zurückweist.

Sicherlich sind die Sprachforscher im Recht, wenn sie die Forderung erheben, daß zum endgültigen Nachweis eines engen genetischen oder auch nur historischen Zusammenhanges zweier Sprachen oder Sprachgruppen auch die Herausstellung gewisser



regelmäßiger Lautentsprechungen, sogenannter Lautgesetze, gehört, aber unsinnig ist es, zu verlangen, daß dies schon beim ersten Versuch eines solchen Nachweises eindeutig gelingen müsse. Auch die Begründer der Indogermanistik begannen nicht mit den Lautgesetzen, sondern mit einer Vergleichung von zunächst nur ähnlich klingenden Worten mit ähnlicher Bedeutung und erst aus diesen Vergleichen konnten die Lautgesetze abgeleitet werden. Wie viele Gleichungen mußten damals als falsch wieder aufgegeben werden und wie viele Durchbrechungen scheinbar unerschütterlicher Lautgesetze haben sich als tatsächlich vorhanden und sprachgeschichtlich begründet erwiesen. Demgegenüber können also Einwände gegen „Willkürlichkeit“ der Lautgleichungen bei einem ersten Versuche nicht stichhältig erscheinen, sondern es muß in solchen Fällen das etwas unsichere Qualitätskriterium durch ein um so besser belegtes Quantitätskriterium gestützt werden.

Wenn zum Beispiel nach dem Untergange des größten Teiles der indogermanischen Sprachen und nach Vergessen der historischen Vorgänge das Englische mit seinen drei Hauptschichten germanischer, französischer und lateinischer Worte und Formativmittel mit einer slawischen Sprache verglichen würde, dann würden sich wohl die tollsten Widersprüche an Lautgesetzen ergeben und es wäre fraglich, ob die Vergleichung allein die wirklichen Verhältnisse klar herausstellen könnte.

Von solchen Gesichtspunkten muß man ausgehen, wenn man die bisherigen kühnen Sprachgleichungsversuche DREXEL's und auch die neuerdings im vorliegenden Hefte gegebenen gerecht würdigen will. Er vergleicht Aino mit Indonesisch, Indonesisch mit Indogermanisch, Aino mit Lepéa; Aino mit Eskimo, Eskimo mit Indogermanisch, Aino mit Tupi; ferner Kečua mit Aino, das südamerikanische Kiriri mit Aino, Bornu-Sumerisch mit Aino und schließlich noch Aino mit der Papuasprache des Monumbo. Es sind nun sehr verschiedene Stellungnahmen gegenüber diesen Gleichungen möglich. Zuerst einmal kann man sie von vornherein mit Lächeln ablehnen wegen der großen geographischen Abstände. Aber wer könnte dies nicht auch bei einem Vergleiche des Isländischen mit dem Singhalesischen tun, vorausgesetzt, es wären vor dreitausend Jahren alle übrigen indogermanischen Sprachen zugrunde gegangen, ohne eine Literatur zu hinterlassen. Der zweite Einwand ist jener schon vorhin besprochene aus den mangelnden Lautgesetzen; wir haben gezeigt, daß er nicht stichhältig ist, vorausgesetzt, daß ihm eine solche Fülle von Wort- und Sinngleichungen gegenübergestellt wird, daß eine zufällige oder aus der Natur der Sprache gegebene Ähnlichkeit ausgeschlossen erscheint. Teilweise gibt DREXEL tatsächlich eine einigermaßen große Zahl von Wert- und Formativgleichungen und er kann sogar einzelne regelmäßige Lautentsprechungen von Sprache zu Sprache aufzeigen.

Niemand ist in einem solchen Stadium der Vergleichung imstande, mit völliger Sicherheit zu sagen, ob es sich um Irrlichter handelt, die in den Sumpf locken oder um die Ansätze zu großen Entdeckungen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete, das kann nur sorgfältige Einzelforschung klarlegen und DREXEL ist dabei vorsichtig genug, die Frage offen zu lassen, ob die Gleichungen einen genetischen und unmittelbaren oder bloß einen näheren oder fernerer historischen Zusammenhang dartun.

Wichtig ist auch, daß DREXEL in dieser Arbeit endlich dem Vorwurfe gegenübertritt, daß er bei seinen Gleichungen afrikanischer Sprachen massenhaft arabische Lehnwörter der Einzelsprachen als verwandtschaftsbeweisend gegenüberstellt. Er erklärt dies damit, daß er die Lehnwörter als arabische oder möglicherweise arabische wohl erkannt habe, sie aber doch einsetzen mußte, weil das Vorhandensein des gleichen arabischen Wortes für einen Begriff in zwei Sprachen oder eines arabischen Wortes der einen Sprache gegenüber einem einheimischen der anderen Sprache mindestens ein negativer Beweis gegen eine ursprüngliche Verschiedenheit sei. Der Grundsatz ist gewiß richtig, aber nur dann, wenn begrifflich wichtige Lücken im Beweismaterial erklärt werden sollen und nur dann, wenn das Wort als Lehnwort deutlich gekennzeichnet wird.

Ausgezeichnet sind die beiden Schemata einer Sprachenstehung (glottogonische Formel) und einer Sprachgeschichte, welche DREXEL im Zusammenhange der grundsätzlichen Erörterungen gibt, sie seien jedem Sprachwissenschaftler empfohlen.

Nun müssen wir uns dem kulturgeschichtlichen und rassentheoretischen Anhang der Arbeit zuwenden. Hier müssen wir leider gestehen, daß wir DREXEL nicht folgen können. Einestails urteilt er sehr oft aus einer augenscheinlich ziemlich oberflächlichen



Kenntnis der Kulturkreislehre und noch öfter aus einem offenbaren Mißverständnis ihrer Methode heraus. Die Kulturkreislehre erhebt den Anspruch, die Tatsachen der menschlichen Kultur nach streng und ausschließlich historischen Methoden der Kritik und Interpretation zu einer Geschichte der menschlichen Kultur zu ordnen. Dieser Anspruch mag ihr bestritten werden, aber er darf ihr nur mit historischen Methoden und an der Hand der Tatsachen bestritten werden, über jede rein spekulative Kritik geht sie mit Bewußtsein hinweg, weil sie ihr nach ihrer grundsätzlichen Einstellung als belanglos und ohne jede Beweiskraft erscheint. Aber ebenso, wie sie es ablehnt, aus dem ungeordneten Tatsachenmaterial spekulative Lehrgebäude zu errichten, ebenso muß sie es ablehnen, wenn jemand über das von ihr historisch geordnete Tatsachenmaterial ein spekulatives Gebäude errichten will oder dazu Stellung nimmt, je nachdem es seiner Denkart oder seinen vorgefaßten Meinungen entspricht oder nicht.

Ein ganzes Verkennen der Sachlage ist es, wenn DREXEL dort, wo sich P. W. SCHMIDT bewußt der Schlußfolgerungen enthielt, weil das Tatsachenmaterial einstweilen keine sichere historische Ausdeutung erlaubt, mit Spekulationen anknüpfen will. Es wäre an der Zeit, daß sich alle Menschen, die sich mit der Ethnologie beschäftigen, entschließen würden, ob sie Kulturhistoriker oder Kulturphilosophen sein wollen. Wer sich dann für Kulturphilosophie auf Grund seiner spekulativen Neigungen entschließt, der ist auf diesem Gebiete ins solange sicher, als nicht die fleißige historische Forschung wieder einmal gezeigt hat, wie der historische Gang der Kulturentwicklung wirklich war. Dann mag er wieder den noch freigelassenen Raum mit seinen Spekulationen füllen.

Kaum anders kann man sich zu den rassen theoretischen Ausführungen DREXEL's stellen, wenn er auch hier sich dadurch gerechtfertigt sieht, daß gegenwärtig auch die berufenen Vertreter der Anthropologie selbst sich in den gewagtesten Spekulationen ergehen, statt einmal fleißig an der Vermehrung ihres auch so spärlichen und ach so wenig gründlich gesichteten Tatsachenmaterials zu arbeiten. Der exakte Forscher sieht die zünftige Anthropologie als rein spekulative Wissenschaft sich einrichten, und wenn so etwas am grünen Holze der Professoren des Faches geschieht, so ist es wohl um so entschuldbarer am dünnen Holze des Sprachwissenschaftlers DREXEL.

Diese notwendige Grenzbestimmung ändert nichts daran, daß sich gerade der kulturhistorisch eingestellte Ethnologe von der unermüdlichen und richtungweisenden sprachwissenschaftlichen Pionierarbeit DREXEL's die reichsten Förderungen für sein eigenes Fach erwartet.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Speiser Felix, Dr.** *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln.* Mit 1610 Abb. auf 109 Tafeln und mit einer Karte. 456 SS. C. W. KREIDEL'S Verlag, Berlin 1923.

Vorliegende Arbeit bietet die ethnographischen Resultate einer in den Jahren 1910 bis 1912 unternommenen Forschungsreise Dr. FELIX SPEISER's auf die Neuen Hebriden; die anthropologischen Ergebnisse wurden jetzt noch fortgelassen und sollen später einmal ihre Publizierung finden. SPEISER, ein Schüler F. LUSCHAN's und F. SARASIN's, verfügt über eine gute ethnologische Schulung und seine wertvolle Monographie gehört zu den inhaltsreichsten Publikationen der letzten Jahre. Bereits 1913 erschien aus seiner Feder eine Veröffentlichung „Südsee, Urwald und Kannibalen“, in der er in bunten Farben seine ersten Reiseeindrücke schilderte. Gar manches aus dieser Reiseschilderung hat nun nach SPEISER's eigenen Worten seine Rektifikation erfahren müssen, und für wissenschaftliche Zwecke kommt daher lediglich die hier zu besprechende Arbeit in Betracht. Freilich wird man es an dieser wieder bemängeln müssen, daß die geistige Kultur nicht die gebührende Würdigung erfahren konnte. In diesem Punkt hat SPEISER auffallend wenig originelles Vorgehen aufzuweisen. Eine wahre ethnologische Fundgrube von unschätzbarem Werte bilden die vielen, ganz ausgezeichneten Abbildungen.

Interessante Schlüsse können wir nun auf das Vorkommen der Kulturkreise auf den Neuen Hebriden machen, die trotz der gewiß überaus bedeutungsvollen Arbeiten von CODRINGTON, RIVERS u. a. bisher noch nicht möglich waren. Manche bisherigen Ansichten der kulturhistorischen Ethnologen haben wohl auch ihre Modifikation oder

Korrektur erfahren, aber ebenso häufig und noch öfter stützt das neue Quellenmaterial die bereits früher gewonnenen Ergebnisse und weitet sie aus. 1919 hat bekanntlich SPEISER<sup>69</sup> sich selbst darangewagt, die Kulturkreise Foy's und GRÄBNER's wenigstens versuchsweise auch auf den Neuen Hebriden-Archipel anzuwenden und er glaubte, zu einem negativen Resultat gekommen zu sein. „Das einzige, was sich ergeben hat, ist ein Komplex von Kulturelementen, der in der Regel vereint anzutreffen ist“ (S. 245). Hätte SPEISER damals die herausgestellten Komplexe genauer analysiert und die übrigen Südseeverhältnisse ebenfalls einbezogen, wäre sein Versuch gewiß positiver ausgefallen. SPEISER nahm die Sache doch wohl etwas zu leicht, indem er die Kulturkreislehre einer Kritik unterzog und nicht einmal GRÄBNER's „Methode der Ethnologie“ kannte (a. a. O. S. 159).

Im folgenden sei es uns gestattet, an Hand des von SPEISER gebotenen Materials einige Feststellungen über die Kulturkreise auf den Neuen Hebriden zu machen. SPEISER's Arbeit wird sich dann als eine reiche Goldader auch für den kulturhistorisch arbeitenden Völkerkundler erweisen.

Rein anthropologisch gesehen, schälen sich unter den übrigen Inselbewohnern die Kleinwüchsigen heraus. Wohl läßt uns SPEISER für die Physis dieser Kleinstämme noch im unklaren, ob wir es hier mit einer eigenen Rasse oder nur mit einer „Bergvarietät“ des Küstenmelanesiers zu tun haben, doch schreibt er ihnen nach ihrem ethnologischen Habitus ein sehr hohes Alter zu. Ihre Kultur bezeichnet er als stark abweichend von der der Nachbarvölker (S. 451 ff.). Relativ am reinsten sind uns die Kleinstämme noch erhalten in den an Schluchten reichen Bergwäldern des nordwestlichen Santo. Die kleinsten unter ihnen erreichen eine durchschnittliche Körperhöhe von 154·5 cm, würden sich also am meisten nähern der Gruppe der „Weddaartigen“, deren mittlere Körpergröße sogar 157·3 cm beträgt. Da neuerdings E. FISCHER, L. KROEBER u. a. sämtliche Kleinstämme Südasiens zu einer anthropologisch-genetischen Einheit zusammenfassen, dürfte man rein *a priori* für die Kleinstämme der Neuen Hebriden eine ähnliche Lösung erwarten. Dies um so mehr, als ein kultureller Konnex zwischen ihnen und den übrigen kleinwüchsigen Elementen Südasiens nicht von der Hand zu weisen ist.

Als die typische Wirtschaftsform der ethnologischen Urkulturen konnte von der kulturhistorisch fundierten Völkerkunde die „aneignende“ Wirtschaftsform, eine primitive Jagd-Sammelstufe, näher erkannt werden<sup>70</sup>. Diese können wir nun auf den Neuen Hebriden nicht mehr unmittelbar konstatieren, denn heute üben die Kleinstämme bereits einen ganz primitiven Hackbau. Doch fehlt es nicht an Indizien dafür, daß wir es hier mit sekundären Einwirkungen zu tun haben. In West-Santo ist man sogar bereits mit der Irrigation vertraut. Bei dieser ist es aber evident, daß sie ihre Provenienz in einer höheren Kulturschicht besitzt und sicherlich kein genuines Element in der Kleinwüchsigenkultur repräsentiert. In einer übersichtlichen Zusammenstellung gegen Schluß seiner Arbeit (S. 450) erweist sich auch SPEISER ähnlicher Anschauung. Aber trefflich charakterisiert die ursprüngliche Fazies der Kultur der Kleinwüchsigen ein Bericht des englischen Kolonialoffiziers SOMMERVILLE, den SPEISER in einem längeren Zitat zu Worte kommen läßt, ohne aber selber ihn weiter auszuwerten. SOMMERVILLE berichtet von einigen Leuten, die ins Innere von Malekula eindrangten: „They went up to the hills by little known bushtracks and finally arrived at the bushman village, which was not built like their own houses and thatched, but consisted of circular pits in the grounds, paved at the bottom and sides with stones and with a few boughs, thrown over the top... He told me further, that these people had no gardens or tame pigs, but spent their lives, wandering about the bush, living on wild yams and catching wild pigs, with their dogs, the men seldom being actually at home, though their wives stayed there“<sup>71</sup>. Bemerkenswert ist noch die Mitteilung SOMMERVILLE's, daß die Kleinwüchsigen eine eigene Sprache

<sup>69</sup> Beiträge zur Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte Herrn Dr. F. SARASIN zum 60. Geburtstage... F. SPEISER: Kulturkomplexe in den Neuen Hebriden, Neu-Kaledonien und den Sta-Cruz-Inseln, S. 140—247.

<sup>70</sup> Vgl. besonders SCHMIDT-KOPPERS, „Völker und Kulturen“, I, Regensburg 1925, S. 399 ff.

<sup>71</sup> Notes on some Islands of the New Hebrides. Journ. of the roy. anthr. inst., 1887, S. 365. SPEISER gibt hier irrigerweise S. 145 an.

besitzen. Dem dürfte es entsprechen, wenn SPEISER dasselbe für Santo mutmaßt. Nach SOMMERVILLE's Bericht, der in seiner Unmittelbarkeit überzeugend zu wirken vermag, ist unsere obige Behauptung genügend gerechtfertigt, daß hier die aneignende Wirtschaftsform das Primäre gewesen sei. Auch heute noch konnte bei keinem der Kleinstämme die Hauerschweinezucht Eingang finden und damit auch nicht das stark ausgeprägte Männerbundwesen, die Sukwe, mit all den zahlreichen mythologischen Emblemen. Ob wir uns in der Beschreibung der Wohnstätte eine einfache Erdgrube oder etwa eine primitive Kegelhütte vorzustellen haben, ist wohl auf einen so kurzen Bericht hin nicht sicher zu entscheiden<sup>72</sup>.

Heute weisen die Kleinstämme in ihrem südlichen Territorium auf Espiritu Santo einen Haustyp von T-förmigem Grundriß auf. „Diese T-förmigen Häuser sind so sonderbar, daß man sie kaum als selbständige Entstehung ansehen darf, vielmehr scheint es, als ob eine Kümmerform eines anderen Hausmodells vorliege; woher diese stammt, ist allerdings unklar. Völlig fremd im ganzen Archipel [und, wie wir hinzufügen, in der ganzen Südsee] ist diese Vereinigung von zwei Häusern und die schwache Neigung der Wände“ (S. 113). Dadurch und durch das Fehlen von Männer- und Frauenhäusern dokumentiert sich neuerlich der Sondercharakter dieser Kultur.

Von den Methoden der Feuererzeugung handhaben die Kleinstämme den Feuerpflug, bei dem wir wohl nicht erst auf einen polynesischen Einfluß rekurrieren müssen, da ihn ja die urkulturellen Semang besitzen, und ebenso nach LING ROTH die alten Tasmanier sich seiner bedienen. Es ist auch das Fehlen jeglicher Art von Genußmittel, wie Kawa u. a., zu konstatieren. Deutlich sind auch die Besonderheiten in der Bekleidung: sie besteht bei den Männern in einer bloßen Hüftschur, durch die ein Stückchen Tuch gezogen wird, bei den Frauen ist sie dichter. Es lassen sich aber noch eine Reihe weiterer Elemente anführen, die die Kleinstämme anschließen an W. SCHMIDT's sogenannte „zentrale“ Urkultur. 1910 konnte der genannte Gelehrte bereits in seinem Pygmäenwerk<sup>73</sup> dartun, daß Speer und Lanze sowie die Keule den Pygmäen ursprünglich fremd waren. Das gleiche läßt sich von den Neuen Hebriden sagen. (Man vergleiche die sichtliche Verwunderung SPEISER's darüber auf S. 227.) Ein interessantes Kapitel ist das Vorkommen von Bogen und Pfeil. Bekanntlich suchte P. W. SCHMIDT, gestützt auf Angaben SPEISER's in seiner Veröffentlichung von 1913, den Kleinstämmen auf den Neuen Hebriden den S-förmigen oder halbreflexen Bogen zuzuweisen und damit auch den Zusammenhang herzustellen mit analogen Formen auf Südandaman (bei den pygmäischen Stämmen Aka Bea und Aka Bale). SPEISER selbst tritt dem in einer eigenen „Richtigstellung“<sup>74</sup> entgegen. Tatsächlich liegen die Verhältnisse so, darin wird man SPEISER zunächst rechtgeben müssen. Die Kleinstämme in ganz Westsanto kennen nur eine einzige Bogenform, die nach außen konvexen, nach innen annähernd flachen Querschnitt aufweist, ohne Sehnenlager. Diese Bogenform, die verwandte Bildungen auf den Philippinen besitzt, tritt immer auf in Verbindung mit der tangentialen Stegfiederung, die sonst an keiner Stelle auf den Neuen Hebriden gefunden wurde.

Der halbreflexe Bogen besitzt sein Gebiet stärkster Geltung in allen Teilen Malekulas (S. 211). Die Bogenlänge beträgt 140 bis 175 cm, im oberen Teile ist die konvexe Seite nach außen, im unteren nach innen gerichtet. An den Enden ist der Querschnitt rund. Der Bogenstab wird aus einer Mangrovenwurzel hergestellt, die einer sorgfältigen Behandlung unterworfen wird. Wenn wir diesen Bogen mit dem auf Südandaman vergleichen, so liegen nicht unerhebliche Abweichungen vor<sup>75</sup>. Aber Verwandtschaft scheint zu bestehen zwischen dem Halbreflexbogen der Neu-Hebriden und dem von Nordandaman, eine Verwandtschaft, die sich ergibt durch gleichen Querschnitt des Bogenstabes, Länge und vor allem durch die Reflexivität als solche (BROWN, a. a. O., S. 432). Der nord-

<sup>72</sup> Vgl. dazu die auf S. 443 in „Völker und Kulturen“ abgebildete Hütte der Yamana, die vielleicht der oben erwähnten Hüttenform am nächsten käme.

<sup>73</sup> „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit“, Stuttgart 1910, S. 67 ff.

<sup>74</sup> „Zeitschrift für Ethnologie“, 1925, Heft 3--6, S. 318.

<sup>75</sup> Über den Bogen von Südandaman das Nähere in A. R. BROWN, The Andaman Islanders, Cambridge 1922, S. 423 f.



andamanische Bogen ist aber nach BROWN nur eine Ableitung des südandamanesischen. Bei so auffallenden Beziehungen, zu denen jetzt noch verstärkend die Verhältnisse bei den Semang hinzutreten, denn auch diese kennen nach SCHEBESTA<sup>76</sup> die reflexe Spannung des Bogenstabes, wird man hier doch wohl mit irgendeinem genetischen Konnex rechnen können, und zwar dann wohl derart, daß auch auf den Neuen Hebriden ursprünglich Kleinstämme die Träger des S-förmigen Bogens waren. Malekula ist ja nach SPEISER von Kleinstämmen stark durchsetzt (S. 59). Ob hier auch noch die reversen Formen auf den Banksinseln hereinzubeziehen sind, scheint uns noch nicht feststehend.

Leider gestattet es die Besprechung nicht, weiter an dieser Stelle auf die einzelnen Merkmale einzugehen, die die Kleinstämme auf den Neuen Hebriden anschließen an die übrige Pygmäenkultur. Es sei dafür nur noch angeführt das Fehlen zahlreicher Kulturgüter, die den näheren oder ferneren Nachbarvölkern eigen sind. Es sind dies: fast jede Art von Schmuckgegenständen, ovale Holzschüsseln, Tatauierung, Bemalung, Rindengürtel, Nambas und Beschneidung, Schädelmasken, Musikbogen, Kopfbank, Nischengrab, Plattformbestattung, Schammatten, Mattengeld, Speer, Keule, Phallussteine, eingestecktes Beil, Zahnexzision, Mumifizierung, Schädelkult, Ahnenhäuschen und Ahnenstatuen, Sukwe, Hauerschwein.

Ganz markant tritt auf den südlichen Neu-Hebriden-Inseln — insbesondere auf Erromanga und Tanna — in einer größeren Anzahl von Elementen ein Kulturkreis hervor, der sich eigentlich in Spuren über die ganze Inselgruppe hin verfolgen läßt, und im Norden in etwas anderer Form wieder deutlicher auftaucht, nämlich die „westpauanische“ Kultur GREYER'S. Diese Feststellung ist jedenfalls von großer Bedeutung, da für die Neuen Hebriden ein derartiges typisches Verbreitungsgebiet „exogam-vaterrechtlicher“ Kultur nicht einmal in einzelnen Elementen feststand. SPEISER selbst hat diese Kultur zum größeren Teil erkannt, und er gab ihr nach dem auffallendsten Merkmal, das ihr anhaftet, dem Penisfuttural oder Nambas, den Namen „Nambaskomplex“ (S. 454). Das Vorkommen des Nambas erstreckt sich auf Neukaledonien, Erromanga, Tanna, Ambrym, S. Pentekote, Malekula, der dazugehörige Rindengürtel geht dieser Verbreitzungszone parallel, und reicht darüber hinaus nach Malo, Espiritu Santo und St. Cruz. Beschneidung wird nach SPEISER geübt auf Erromanga, Tanna, Ambrym, St. Pentekote, Malekula. SPEISER macht es weiter sehr wahrscheinlich, daß zu diesem Komplex auch die Faserschürze der Frauen gehört. Freilich wurde diese bisher von den kulturhistorischen Ethnologen der „freimutterrechtlichen“ Kultur zugewiesen, doch scheint uns SPEISER die Sachlage richtiger erkannt zu haben. Zu dieser Feststellung fügt es sich gut, daß auch in Australien die von den Frauen getragenen kleinen Faserschürzen totemistischer Provenienz zu sein scheinen. Des weiteren weisen auf den „exogam-vaterrechtlichen“ Kulturkreis hin die spitzovalen Holzschüsseln auf Erromanga, Tanna, Fate, Ambrym, Pentekote etc. Für Tanna kann man auch das eingesteckte Beil und die Nackenstützen nachweisen. Ebendort stellen auch die Eingebornen die für manche Gebiete totemistischer Kultur typischen zylinderförmigen Frisuren her, die noch zu finden sind auf den Admiralitätsinseln, an der Nordküste Neuquineas, St. Cruz, Neukaledonien und nach SPENCER, GILLEN, ROTH und neuerdings BASELOW in Australien. Die Herstellung dieser Frisuren ist eine überaus langwierige. Allgemein ist über die Neuen Hebriden der Speer verbreitet und unter polynesischem Einfluß hat er die kompliziertesten Formen angenommen wie beispielsweise auf Malekula. Wichtig ist das Gebiet des Wurfspeeres mit der Speerschleuder, es umschließt Erromanga, Tanna und zum Teil Malekula.

Auch soziologisch deutet manches darauf hin, daß wir es auf den südlichen Inseln, speziell auf Tanna, mit einer von den übrigen Kulturen der Neuen Hebriden artverschiedenen zu tun haben. Gewiß kann man auf Erromanga und Tanna genug Anzeichen auch für mutterrechtliche Kulturen finden, doch weist der Umstand, daß das Mutterrecht und das Zweiklassensystem im Süden nie zu typischer Entfaltung gelangte — RIVERS erschließt das Zweiklassensystem lediglich aus der „Cross-cousin marriage“<sup>77</sup> —, darauf hin, daß

<sup>76</sup> P. P. SCHEBESTA, „The Bow and Arrow of the Semang.“ „Man“, XXVI [1926], p. 88.

<sup>77</sup> W. H. R. RIVERS, „The History of Melanesian Society“, Cambridge 1914, Vol. II, S. 73.



daselbst ein ganz anderes Gedankensystem vorherrscht. Ebenso konnte der auf den ganzen Inseln herrschende Geheimbund, die Sukwe, auf die südlichen Inseln keinen intensiveren Einfluß gewinnen. Heute ist daselbst — wohl unter polynesischem Einfluß — bereits wieder die alte Häuptlingswürde repristinirt worden. Zweifellos dürfte die Erforschung der Mythologie nicht unwesentlich zur Herausarbeitung einer „totemistischen“ Kultur auf den südlichen Inseln beitragen. Die Plattformbestattung u. a. sprechen auch für ein etwas schwächeres Vorkommen derselben im Norden, doch handelt es sich hier offenbar um zwei verschiedene Formen der ehemals einheitlichen Kultur.

Ostasien erkennt SPEISER als ein eigenes Kulturgebiet, beherrscht von der sogenannten „Sakaoskultur“ (vgl. dazu insbesondere S. 453). Die „Sakaos“ erscheinen uns als die Träger einer sehr frühen Welle mutterrechtlicher Kultur, und sie dürften nicht unwesentlich zur Bestimmung der ohnedies sehr mysteriösen „Bumerangkultur“ beitragen können. Zwei Keulen sind bei den „Sakaos“ in Gebrauch, die in Australien allgemein der ältesten Kultur zugeschrieben werden: die Stab- und die Sichelkeule. SPEISER meint: „Der wurfholzartige Charakter der gekrümmten Keulen kann kaum verkannt werden“ (S. 236), und in der Tat dürften wir es hier mit einem „degenerierten“ Bumerang zu tun haben. Auch die Zahnexzision weist in der angegebenen Richtung. SPEISER fiel besonders der primitive Charakter der Giebeldachhütte bei den Sakaos auf. Spätere Völkerwellen brachten den Sakaos Sukwe und Hauerschwein, aber es findet sich bei ihnen nicht der Skelett-Schädelkult, Masken und Skulptur. Es ist jedenfalls noch unsicher, ob ihnen schon der Kannibalismus zuzuschreiben ist, dieser würde jedenfalls mehr entsprechen der Mentalität von einem der folgenden Kulturkreise. Doch sind bereits deutlich ausgeprägt stark antifeministische Tendenzen und die Anfänge der Männerbünde. Vielleicht vermag eine gründliche Erforschung der geistigen Kulturwelt Entscheidendes zur Klarstellung der späteren „exogam-mutterrechtlichen“ Kultur beitragen.

Weniger eindeutig liegen die folgenden Schichten zutage, und vieles muß noch einer gründlicheren Materialbearbeitung vorbehalten bleiben. Daß die Einflußsphäre der „melanesischen Bogenkultur“ sich bis auf die Neuen Hebriden erstreckte, scheint jedenfalls schon sehr zweifelhaft. Die Angabe, die GRÄBNER im „Bäbler Archiv“, 1923, über eine Krückenruder macht, beruht nach SPEISER auf falscher Materialbestimmung (S. 253). Ebenso wenig läßt sich irgendwo der typische melanesische Flachbogen aufzeigen. Im Süden, auf Erromanga, Tanna, finden sich allerdings Bogenformen mit nach außen flachem und nach innen konvexem Querschnitt, doch fehlen die aufgeflochtenen Ringe als Sehnenlager und die Rotangsehne. Dieser Bogen ist überhaupt sehr schwach entwickelt, und die Eingebornen erweisen sich als schlechte Schützen. Aber wir scheinen auch hier ein Vorstadium vor uns zu haben, und zwar die Vorstufe zur „freimutterrechtlichen“ Kultur, wenigstens deutet vieles darauf hin.

Bis nach Süden drangen nur mehr einzelne Elemente der mutterrechtlichen Kulturen. Sicher nicht die ganz ausgeprägte Hauerschweinezucht, die in den Zentren mutterrechtlicher Kultur das Um und Auf der Eingebornen bildet. Interessant ist die Vermutung SPEISER's, daß wir es beim Schweineopfer wohl mit einem Substitut für ein ursprüngliches Menschenopfer zu tun haben. Wir fühlen uns da fast unmittelbar in verwandte Kulturen im übrigen Asien und dann in Afrika versetzt.

Zuletzt wirkte sich auf den Neuen Hebriden deutlicher polynesischer Einfluß aus, so im Auslegerboot mit dem Dreiecksel.

Vieles, was vor fünfzig oder hundert Jahren an bodenständiger Kultur auf den Neuen Hebriden noch blühte, ist heute dahingewelkt unter dem zersetzenden Einfluß der weißen Rasse. SPEISER führt dafür im ersten Teile seines Werkes erschütternde Beispiele an. Da vorliegende Monographie keineswegs als abschließend gelten kann, wäre es hoch an der Zeit, ehe auch der letzte Rest ureigenen Volksgutes geschwunden ist, die Kulturgeschichte der Neu-Hebriden-Insulaner wenigstens der Nachwelt zu überliefern — wohl auch als eine traurige Erinnerung an das Wirken europäischer „Zivilisation“.

FRIEDRICH FLOR — Wien.

**Buschan Georg, Dr. *Illustrierte Völkerkunde in zwei Bänden.*** Unter Mitwirkung von Dr. A. BYHAN, Prof. Dr. A. HABERLANDT, Prof. Dr. M. HABERLANDT, Dr. R. HEINE-GELDERN, Dr. W. KRICKBERG, Dr. R. LASCH, Prof. Dr. W. VOLZ herausgegeben von \*\*\*. Zweiter Band, zweiter Teil, zweite und dritte, vollständig umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Stuttgart 1926. Verlegt von STRECKER & SCHRÖDER. Mit 43 Tafeln, 708 Abb. und 6 Völker-, Sprachen- und Hausformenkarten. XXIV + 1154 SS. Preis: Mk. 34.—.

Mit dem vorliegenden Bande ist nunmehr die Neuauflage von BUSCHAN's illustrierter Völkerkunde abgeschlossen. Er enthält Europa, Kaukasien und die Mittelmeerlandchaften Nordafrikas. In seiner allmählichen Entstehung ist das Werk offenbar beträchtlich über den ursprünglichen architektonischen Plan hinausgewachsen, da nunmehr ein erster Band von XVI + 686 S., ein zweiter Band<sup>79</sup> mit einem ersten Teil von XXIII + 1078 S. und einem zweiten Teil von XXIV + 1154 S. gegenübersteht. Angesichts des Gesamtwerkes muß man dem Verlage die größte Anerkennung ausdrücken, der darin einen großen Unternehmungsgeist und Opfermut gezeigt hat und stolz darauf sein kann, damit in der deutschen Völkerkunde ebenso den Schlußstrich unter eine abgeschlossene Epoche gesetzt zu haben, wie es ungefähr gleichzeitig die beiden anderen Standardwerke: SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, und GRÄBNER, Ethnologie (Kultur der Gegenwart, Anthropologie) getan haben. Was bei einem solchen Werke Verdienst des Verlegers ist, Ausstattung und Gebildung, das steht im neuen BUSCHAN weit über den beiden anderen angeführten Werken, inhaltlich aber ist der Wert der Einzelbeiträge natürlich verschieden. Interessant ist die Stellungnahme der einzelnen Mitarbeiter zu den historischen Methoden und zur Kulturkreislehre, wie man sie nun nach Fertigstellung des Werkes überblicken kann.

Der Herausgeber selbst, Dr. BUSCHAN, hat ein entschiedenes Bekenntnis zu den Kulturkreisen abgelegt. Dr. KRICKBERG tat mit einigen Reserven dasselbe. Dr. HEINE-GELDERN hat sich in der Auffassung und Behandlung des Stoffes ungemein den Methoden der Kulturkreislehre genähert, verwendet auch den Begriff der Kulturkreise, kann aber den vollen Anschluß an die Kulturkreisaufstellungen SCHMIDT's und GRÄBNER's noch nicht finden. Prof. Dr. ARTHUR HABERLANDT hat sich seit seiner letzten Stellungnahme außerhalb des vorliegenden Werkes und im Verlaufe seiner Mitarbeit an diesem Werke erstaunlich der Kulturkreislehre genähert, dem Evolutionismus reinster Observanz ausdrücklich abgesagt und besonders im vorliegenden Bande wertvolle Beiträge zur Kritik sowohl als auch zur Bestätigung der Kulturkreislehre geliefert. Damit soll sich dieses Referat noch ausführlich auseinandersetzen. Abseits stehend blieb eigentlich nur Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT. Interessant ist, daß, während der Verfasser der Einleitung des ganzen Werkes, Herr Dr. LASCH, nur auf zwei Seiten auf die kulturhistorische Methode und die Kulturkreislehre Bezug nimmt, sich demgegenüber das ganze dahinterliegende Werk beständig, zustimmend oder ablehnend, damit auseinandersetzt. Auch in diesem Sinne also ist das Werk ein Flutzeichen geworden.

Der erste Beitrag des vorliegenden Bandes behandelt die indogermanischen Völker Europas und stammt von Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT. Er bringt eine allgemeine Einleitung, und behandelt dann in einzelnen Abschnitten unter dem Titel „Osteuropa und östliches Mitteleuropa“, „Südosteuropa“, „Mittel- und Nordeuropa“, „Westeuropa und die südwestlichen Halbinseln“, „Aus Asien eingewanderte Völker“, die einzelnen Völker und Völkergruppen. Leider sind dem verdienstvollen Forscher auf dem Gebiete der europäischen Volkskunde eine Reihe von weltanschaulichen, historischen und anderen Entgleisungen zugestoßen. Zurückzuweisen im Munde eines Forschers, besonders aber in dem eines Folkloristen sind gewisse Auslassungen über das Christentum, die fern von jeder Objektivität sind. Daß es „eine geistesfremde orientalische Lehre“ ist, wirkt

<sup>79</sup> Siehe die Besprechung des ersten Bandes und des ersten Teiles des zweiten Bandes durch W. KOPPERS in dieser Zeitschrift, Jahrgang XVIII—XIX (1923—1924), S. 566—570.

noch harmlos, aber wenn wir lesen, daß „christliche Gottheiten und Heilige heidnische Dämonen“ ersetzen, so paßt dies wohl besser in eine Freidenkerversammlung als in ein wissenschaftliches Buch. Wenn das Christentum an sich schon so schlecht wegkommt, so gilt dies noch viel mehr für die katholische Kirche. Spanien wurde besonders durch die „Massenopfer der Inquisition“ entvölkert. Durch die Reformation gelangte Europa zu „gereinigter Glaubensform und Kirchendienst“, das soll wohl heißen, daß diese neuen Glaubensformen schließlich viel „gereinigter von der Religion“ überhaupt erscheinen. Den Germanen rühmt Prof. Dr. MICHAEL HABERLANDT „tiefe Religiosität nach, die später zur größeren Reinheit der religiösen Ideen und Gefühle mit der Ausbildung des Protestantismus drängte, der ja als die geistesgemäße Religionsform der germanischen Völker zu gelten hat“ (S. 156). Nun ist es aber bedauerlicherweise eine historische Tatsache, daß den skandinavischen Bauern diese ihnen „geistesgemäße“ Religionsform mit Gewalt und trotz vielfacher Aufstände von ihren Herrschern aufgedrängt wurde. Kein lutheranischer einheimischer Geschichtsschreiber dieser Länder weiß etwas anderes zu berichten. Wir fragen uns, warum der Verfasser in Ostasien z. B. den Buddhismus ganz objektiv als Kulturfaktor würdigen konnte, in Europa aber eine solche Höhe des Standpunktes nicht finden kann.

Daß trotz der gesicherten Forschungsergebnisse eines MARR und seiner Schule, z. B. immer noch von einer Indogermanisierung Europas durch nordrassische Herrschichten gesprochen wird und daß sich anthropologische Spekulation über Portugal dahin äußert, daß „die bedeutenden Leistungen der Vergangenheit, wohl mit Recht als ein Werk des Adels und der privilegierten Herrenklassen dem zugemischten nordischen Blut zugeschrieben werden“, ist aufrichtig bedauerlich, da diese Behauptungen aus dem vorliegenden Werke in weite Kreise weitergetragen werden. Die japhetische Sprachforschung hat ergeben, daß zu einer Zeit, da in Nordeuropa sicher schon die Nordrasse saß, dort eine vorindogermanische Sprache herrschte, die gerade in den germanischen Sprachen tiefe Spuren hinterlassen hat. Daß die nordische Rasse durch Wanderzüge und Reisläufertum ihr Blut über ganz Europa getragen hat und immer wieder wegen ihrer kriegerischen und organisatorischen Fähigkeiten einen hervorragenden Anteil an den Herrschichten Süd- und Mitteleuropas hatte, hat keinen kausalen Zusammenhang mit der Indogermanisierung Europas. Erstaunlich ist es auch, wenn die Landschaft Dalarna in Schweden als das Gebiet der größten Rassenreinheit nordischer Rasse überhaupt bezeichnet wird, wo sie doch in der Anthropologie als Rückzugsgebiet der meistens der Cro-Magnen-Rasse gleichgesetzten sogenannten „Dalrasse“ bekannt ist. Von den zahlreichen sonstigen sachlichen und sprachlichen Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten wären die folgenden zu erwähnen: Man kann wohl schwerlich von einer „ethnographischen Neuordnung“ in Mitteleuropa nach dem Weltkrieg reden, wohl aber von einer politischen. Was der Ausdruck „Ostrom und späterhin Byzanz“ (S. 22) besagen will, ist unerklärlich, da beide Worte zu gleicher Zeit dasselbe bedeuten. Unerklärlich ist es, woher der Verfasser die genaue Datierung nimmt, wenn er sagt, daß der „Baltische Sprachzweig noch im 5. vorchristlichen Jahrhundert eine engere sprachliche Einheit mit den Slawen bildete, denn nach unserem Wissen könnte es im 15. und im 3. ebenso der Fall gewesen sein. Dazu paßt recht gut der Ausspruch, daß das Litauische als noch altertümlicher als die Sprache Homers gilt. Kein Sprachwissenschaftler könnte erklären, was dies besagen soll. Die Litauer wurden nicht russifiziert, sie waren vielmehr jahrhundertlang die Herrschichte der Weißrussen und sie lebten mit den Polen niemals in geschichtlich begründeter Nationalfeindschaft, sondern vielmehr in enger staatlicher Union, eine Nationalfeindschaft zwischen den beiden Völkern sah erst das vorige Jahrhundert entstehen.

Die russischen Worte sind fast durchwegs verschrieben. Es heißt nicht *Schi*, sondern *Schtschi*, nicht *Piroggen*, sondern *Pirogen*, *Raskolnik* bedeutet nicht Altgläubiger, sondern Schismatiker (Abgetrennter) und bezieht sich auf alle, die nicht der Staatskirche angehörten. *Starověry* hingegen statt *Staroverci* sind wirklich die Altgläubigen. Statt *Bezpopocočina* muß es heißen *Bezpopovčina* (die Priesterlosen), statt *Starovbradci Starobrdjacy*, statt *Morelschiki Molešiki*, statt *Besslowestnigi Beszlovesniki* usw. Die Kirchengeschichte von MARX, die dieselben Fehler zeigt, dürfte hier indirekt die Quelle gewesen sein. Es heißt auch *Perkunas* und nicht *Pertunas*.



Die Jazygen sind kein Stamm der Polen, sondern im Gegenteil nicht einmal Slawen oder Indogermanen gewesen. Außer diesen negativen Feststellungen wissen wir wenig über ihre Herkunft. Falsch ist es auch und gegen die eigenen Ausführungen des Verfassers, wenn von Griechen, Albanern und Rumänen gesagt wird, daß sie alle von der slawischen Einwanderungslut wohl erreicht, aber niemals dauernd, weder physisch noch sprachlich oder kulturell durchdrungen worden sind. Besonders kann das nicht von den Rumänen gelten, deren halber Wortschatz slawisch ist und deren Kirchensprache und Literatursprache das Kirchenslawische war. Die Moldau-Walachei und Siebenbürgen sind ebenso wenig die ursprüngliche Heimat der heutigen Rumänen, wie etwa die heutige Ukraina die Heimat der heutigen Ukrainer ist. Beidemale handelt es sich um großartige Kolonisation. Die gesamte Ortsnamenschicht des heutigen Rumäniens, bis auf die wenigen Erbstücke aus vorrömischer und römischer Zeit, ist slawisch. Übrigens werden auf S. 120 f. die rumänischen Stammbezeichnungen gleichzeitig mit dem deutschen und mit dem rumänischen bestimmten Artikel angeführt.

Auch die finnischen Sprachinseln in Mittelschweden stammen nicht aus der Urzeit, sondern sind erst unter den Wasas entstanden. Auf S. 225 steht eine Wendung, die natürlich nur durch Flüchtigkeit verschuldet, aber deshalb nicht weniger schrecklich ist: In England gelangte mit den um 1000 n. Chr. einströmenden Normannen (nordischen Blutes) und Franzosen (ursprünglich dänischer Abkunft) eine neue Herrschichte zur Vormacht. Offenbar wurde hier die Tatsache, daß sich nordische, hauptsächlich dänische Wikinger ungefähr gleichzeitig in Nordengland und in der späteren Normandie festsetzten, und an beiden Orten mit der älteren Bevölkerung sprachlich und kulturell verschmolzen und daß dann die französischen redenden Normannen der Normandie England eroberten und dessen Herrschichte wurden, zu einem unheilbaren Kuddelmuddel verfilzt. Etwas weiter spricht Prof. M. HABERLANDT von einem „schottischen Volkstum“, das dem englischen ethnisch wie sprachlich eine Grenze setzt, es scheint hier eine ähnliche Begriffsverwirrung zu herrschen. Das älteste schottische Volkstum ist keltisch, dieses keltische Schottland greift auf die angelsächsischen, von der Normannenherrschaft freigebiebenen Lowlands über, und diese Angelsachsen der Lowlands bilden zusammen mit den Kelten der Highlands in enger Symbiose später die schottische Staatsnation.

Durch ähnliche Flüchtigkeit ist zu erklären, wenn es S. 238 heißt, daß sich die Burgunder im Westen (Frankreichs?) festsetzten. Auch Prof. ARTHUR HABERLANDT scheint die Annahme zu teilen, daß die bretonische Sprache und das bretonische Volkstum ein Rest altgallischer Sprache und altgallischen Volkstums seien. Die Bretonen sind aber erst im frühen Mittelalter, wahrscheinlich dem doppelten Drucke der einwandernden Kymren und Angelsachsen weichend, in ihre heutigen Sitze gekommen und trafen dort wahrscheinlich auf eine romanisch redende Bevölkerung.

Die Einwanderung der Etrusker kann nicht bloß über See erfolgt sein, wie der Verfasser annimmt, da ihr sprachlicher Zusammenhang mit den Rättern aus der Vergleichung rätischer Flur- und etruskischer Gentilnamen einwandfrei nachgewiesen ist. Ferner ist es höchst wahrscheinlich geworden, daß die unteren Klassen Etruriens umbrisch sprachen, was ebenso, wie die Zwölfheit der Etruskerstädte im Polande auf sekundäre Ausbreitung und kontinentalen Zusammenhang der Herrschichte der Rasena deutet. Davon, daß das italienische Festland phönikische Kolonien gesehen hätte, weiß die Geschichte nichts. Auch wurden die Langobarden niemals von den Franken verdrängt, wie es auf S. 255 heißt, sondern nur zur Anerkennung der karolingischen Könige gezwungen, ebenso, wie sie es später mit den deutschen Königen zu tun gezwungen waren. Ferner ist der am stärksten abseitige italienische Dialekt das Sizilische, nur dann, wenn man das Sardische als eigene Sprache vom Italienischen trennt, was wohl das Richtige wäre, vom Verfasser aber nicht getan wird. Auch bleibt die Tatsache, daß auf Sardinien auch Katalanisch einheimisch ist, unerwähnt. Die Mundart Kastiliens und Schriftsprache Gesamtspaniens heißt Castellano, nicht aber Castiliano und das Katalonische ist überhaupt kein spanischer Dialekt, sondern ein besonderer Zweig des Südfranzösischen.

Diese nicht zu kurze Liste zeugt von einer gewissen Flüchtigkeit des Verfassers bei der Bearbeitung seines Stoffes. Zu bedauern ist, daß die Folklore der Vereinigten Staaten nicht benützt wurde, die bei den Pennsylvania Dutch für die Deutschen und bei den Be-



wohnern der Gebirgsgebiete der Neuenglandstaaten für die Engländer reiche Ausbeute gegeben hätte.

Von einer Neuauflage, die wir dem Verlage und den Verfassern baldigst wünschen, ist zu erhoffen, daß der hochverdiente Forscher auf dem Gebiete der europäischen Volkskunde diese Flüchtigkeitsfehler beseitigen wird. Es könnten dabei auch die zahlreichen Druckfehler dieses Abschnittes ausgemerzt werden.

Die zweite Arbeit des Bandes: „Die volkstümliche Kultur Europas in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, von Prof. Dr. ARTHUR HABERLANDT, verdient uneingeschränktes Lob schon wegen ihrer sauberen und genauen Herausarbeitung der Tatsachen. vor allem aber deshalb, weil sie die erste über diesen Gegenstand ist. Unter den Abschnitten der „Wirtschaft“, „Siedlungsform“, „Hausgeräte und Handwerk“, „Volkskunst“, „Gesellschaftliches“, „Weltanschauung“ und „Kulturaufbau“ wird eine umfassende Darstellung der gesamten materiellen Kultur und ein schöner Ausschnitt der geistigen Kultur des bäuerlich-kleinstädtischen Europa gegeben. Von dieser Arbeit an kann wohl der künstliche Trennungsstrich zwischen Völkerkunde und Volkskunde, zwischen sogenannten Hochkultur- und Primitivvölkern als endgültig ausgelöscht gelten und dieses Verdienst ist kein geringes.

Schon am Beginne der Besprechung wurde auf die starke Annäherung des Verfassers an die kulturhistorische Methode, ja sogar an die Kulturkreislehre hingewiesen, wenn er auch vielfach die Anführung des Datums eines ersten Berichtes über ein Kulturelement als von besonderer historischer Tragweite für die Datierung des Kulturelements selbst annimmt. Für die Quellenkritik hingegen ist die Datierung der Berichte von höchster Bedeutung. Der Ethnologe wird nur selten in die Gelegenheit kommen, mit Daten zu arbeiten, seine historische Methode hat er hauptsächlich mit dem Archäologen gemein.

Bei Besprechung BACHOFEN's warnt Prof. A. HABERLANDT vor der Verallgemeinerung irgendwelcher erschlossener (!) Entwicklungsgänge als der allgemeinmenschlichen Entwicklung schlechtweg, und dies ist wohl als eine entschiedene Absage an den Evolutionismus zu deuten. Die Kulturkreistheorie und die Kulturkreisethetiker lehnt er noch immer ab, die Kulturkreise als ethnologischen Begriff läßt er hingegen gelten, kommt aber dabei zu einer gegensätzlichen Neuaufstellung, nämlich zu **Lebenskreisen**, und mit diesen müssen wir uns sowohl nach Inhalt als nach Begriff ausführlicher auseinandersetzen.

Bei Untersuchung der einzelnen Wirtschaftsformen, so der Jagd, des Hirtenums, des Ackerbaues und der Almwirtschaft, kommt Prof. A. HABERLANDT zum festen Nachweis, daß alle diese Gruppen über ganz Europa hinweg einen Komplex von Elementen der materiellen und der geistigen Kultur gemeinsam haben, und zwar einen Komplex, der zwar organisch zusammengehört, dennoch aber keineswegs im Sinne des Bastian'schen Elementargedankens als unabhängig immer wieder entstanden erklärt werden kann. Es handelt sich also um typisch dasselbe, was die Schule GRÄBNER-SCHMIDT Kulturkreise nennt. Auch die direkten historisch-genetischen Zusammenhänge dieser einzelnen Kulturkomplexinseln nimmt HABERLANDT wohl als sicher an, wenn er sich auch nirgends ganz deutlich darüber ausspricht. Dennoch möchte er dabei den Nachdruck auf das wirtschaftliche und auf den gegebenen, für eine bestimmte Wirtschaftsform geeigneten geographischen Raum legen und kommt so zur Formung des Begriffes eines **Lebenskreises**.

In einem müssen wir Prof. A. HABERLANDT darin unbedingt recht geben. Das Jägertum Europas ist unter sich tatsächlich, und zwar eben ausgesprochen innerhalb seiner Wirtschaftsform durch ganz Europa hindurch durch eine Reihe höchst altertümlicher Sonderzüge eng verbunden, und zwar ganz unabhängig von den sonstigen Unterschieden und Zusammenhängen auf der Grundlage der heutigen Volkstümer, ja auch vielleicht der frühhistorischen Volkstümer. Und genau dasselbe gilt von dem Kleinviehhirtentum Süd- und Mitteleuropas, der Almwirtschaft der europäischen Gebirgsländer und von den ältest erreichbaren Schichten europäischen Ackerbaues. Es sind dies alles tatsächlich Lebenskreise mit kulturellen Sonderzügen innerhalb der Volkstümer und über diese hinweg. Und trotzdem oder gerade deshalb ist das ganze die schönste Bestätigung und zugleich auch die wertvollste Bereicherung der Kulturkreislehre.

Ich möchte zuerst auf ein außereuropäisches Beispiel zurückgreifen. Im Westsudan gibt es und gab es eine Reihe von Reichen, in denen solche Lebenskreise in kulturellem Sonderdasein nebeneinander stehen. Dort sind diese Lebenskreise zum Teil sogar überdies sprachlich und anthropologisch geschieden. Der nigritische Bauer, der eigenartig gemischte städtische Handwerker, der halb- oder ganz hamitische Nomade, sie stehen innerhalb ihrer Wirtschaftsformen, innerhalb ihrer Kulturformen selbständig nebeneinander und daß diese Lebenskreise auf getrennte Kulturen und Völker zurückgehen, das wissen wir zum Teil aus direkten historischen Zeugnissen, zum Teil ist es sicher zu erschließen. Zugleich aber sehen wir, wie eine Verkehrssprache dabei ist, diese Lebenskreise sprachlich zu einigen, eine Hochreligion und andere Elemente höherer Kultur mitten daran sind, eine gemeinsame Schichte einigender Kulturelemente zu verbreiten. Dieser Vorgang, ungestört weitergehend, muß in tausend Jahren zu demselben Neben- und Durcheinander von Völkern, Lebenskreisen und Kulturformen führen, den wir heute in Europa vor uns haben.

Prof. A. HABERLANDT hat, ohne es vielleicht selbst zu wissen, jedenfalls ohne es auszusprechen, eine hochwichtige Entdeckung gemacht, die künftig von jedem Ethnologen berücksichtigt werden muß. Die hochentwickelten und ihrem Raume vorzüglich angepaßten Wirtschaftsformen erweisen sich als etwas, was wir geographisch längst im Begriffe erfaßt haben, nämlich als deutliche Rückzugsgebiete. Ältere voll entwickelte und gut angepaßte Wirtschaftsformen erhalten sich überall dort fast intakt weiter, wo geographische, historische (Siedlungsgeschichte) und Anlagegründe die neuen Eroberer, die neue Kulturschicht und Wirtschaftsform vom Durchgreifen abhalten. So ist die ihrem Erdraum herrlich angepaßte materielle Kultur der Grönländeskimo intakt geblieben und hat sogar auf die dänischen Einwanderer übergegriffen.

Als kulturelle und wirtschaftliche Rückzugsgebiete begriffen und als solche in den Begriff des sekundären Kulturkreises eingebaut werden die **Lebenskreise** eine wichtige und wertvolle Bereicherung sowohl für die Theorie als auch für die Methode der Kulturgeschichte als auch der Kulturkreislehre bedeuten.

Als einzelne wichtige Ergebnisse der Arbeit wären anzuführen: Das Hirtentum Süd- und Mitteleuropas erweist sich als anscheinend altverbunden mit mutterrechtlichen Gesellschaftsformen, aber es scheint sich hier um die Kleinviehhirten Süd-, West- und Mitteleuropas zu handeln und die Analogie bei den Atlas-Hamiten legt es nahe, hier einen eigenen mutterrechtlichen, vielleicht oder sogar wahrscheinlich sekundären Kulturkreis zu vermuten. Zweifellos mutterrechtlich ist die Sekundärkultur der Almwirtschaft, die von A. HABERLANDT und ebenso von BYHAN deutlich und klar als eine der wichtigsten Schichten Alteuropas und auch Nordafrikas herausgearbeitet wurde. Hier winkt fleißiger Forschung ein hohes Ziel. Daß diese Almwirtschaft die deutlichsten Zusammenhänge mit der alten Kultur der Finnen hat und mit dieser sicher genetisch zusammengehört, ergibt sich für jeden, der den vorliegenden Band im Zusammenhang durcharbeitet.

Wichtig ist, daß nunmehr mit dem Materiale der Volkskunde auch für Europa der Zusammenhang von Hackbau und Mutterrecht klar erwiesen ist. Alle Ergebnisse HABERLANDT's stimmen überhaupt in den großen Zügen und mit den durch die kulturelle Durcheinandermischung Europas gegebenen Einschränkungen ungezwungen zur Kulturkreislehre, wobei aber HABERLANDT wichtige Richtigstellungen und Bereicherungen beibringt.

Das Mutterrecht hält HABERLANDT für südeuropäisch mit Ausstrahlungen nach dem Norden hin, es ist aber sicher auch bei den Bauern Mittel- und Nordeuropas ursprünglich. Erst eine Einwanderung brachte mit den indogermanischen Sprachen das Vaterrecht. Südeuropa zeichnet sich vielmehr gerade dadurch aus, daß es allein die deutlichsten Spuren einer totemistischen Schicht zeigt. Das Vaterrecht des indogermanischen Europa weist mit jedem Zug auf die Gesellschaftsformen des mittelasiatischen Nomadentums hin.

Gruppenehe und Polyandrie aber sind nicht als eigene Typen anzusehen, sondern bei einer sorgfältigen Kritik der Beispiele erweisen sich beide auch für Alteuropa als Kontakterscheinungen von Vaterrecht und Mutterrecht und als Folgewirkungen einer kriegerischen Eroberung. Sie sind in keiner Weise urtümlich. Bei dieser Gelegenheit ist hervorzuheben, daß Prof. A. HABERLANDT sich den Anschauungen der Kulturkreislehre bezüglich der Eheformen und ihrer Entwicklung sehr genähert hat. Daß neben den Männerbünden in mutterrechtlichen Kulturen auch Weiberbünde auftreten, ist aus Neuguinea, Westafrika, Amerika

usw., von den „Kulturkreistheoretikern“ längst belegt, es kann also keineswegs als Widerlegung gelten; dabei ist zwar oft der Weiberbund nicht als sekundär zu erweisen, niemals aber gibt es auch nur das geringste Anzeichen, daß die Männerbünde sekundär wären. Daß aber diese Bünde zum Mutterrecht gehören, erkennt Prof. HABERLANDT an.

Die Übertragung des mit dem Ackerbau zusammengehörigen Mutterrechtes auf die viehzüchtenden Nomaden Arabiens und Nordafrikas, welche Prof. A. HABERLANDT so unmöglich erscheint, wird von den „Kulturkreistheoretikern“ gar nicht behauptet, vielmehr wurden dort, genau so wie in Europa, mutterrechtliche Ackerbauer von vaterrechtlichen (Groß-)Viehzüchtern überlagert. Besonders für die Atlasländer beweisen die ägyptischen Denkmäler das sekundäre Eindringen der Großviehzucht, da Ägypten neben dem Osthorn die Einfallsporte nach Afrika war. Und es ist naheliegend dasselbe für die Kleinviehzüchter Südeuropas und für die Almwirtschaft sowie vielleicht auch für die Finnen anzunehmen. Die Tuaregs etc. sind in keinem anderen Sinne ein Reitervolk, wie etwa die Prärieindianer und die Abiponen.

Einige Verschreibungen und Entgleisungen wären anzumerken: Es muß heißen Picener und nicht Picenter, statt Heinaut gehört wohl Hennegau in einem deutschen Buche, und Antwerpen liegt natürlich nicht in Holland (S. 635). Ein *Lapsus calami* ist es wohl, wenn PLINIUS über den Kannibalismus der „Bretonen“, statt über den der Briten berichtet. Ärger ist es, wenn Kambyzes, statt der Massagetenkönigin Tomyris, dem abgeschlagenen Haupte seines Vaters Kyros Blut zu trinken gibt.

Die „Heilige Kümernis“ ist längst durch die Kunstgeschichte und Ikonographie als eine volkstümliche Ausdeutung der frühmittelalterlichen Darstellung des Gekreuzigten mit langem Barte und langem Oberkleide erwiesen. Es sind noch heute einige dieser Darstellungen erhalten, sie haben aber nie als etwas anderes, denn als Kruzifixe gegolten. Die Legende ist eine typische, weitverbreitete Marienlegende.

Wie viel jeder Ethnologe bei Prof. HABERLANDT über die Technik der Wirtschaftsformen lernen kann, erfuhrt der Referent schon zu seinem Vorteil als Schüler des Verfassers und konnte er am vorliegenden Bande erst recht wieder sehen.

Die dritte Arbeit des Bandes stammt von Dr. A. BYHAN und trägt den Titel „Kaukasien, Ost- und Nordrußland, Finnland“. Sie ist in drei Abschnitte gegliedert: I. Die kaukasischen Völker, II. Die Türkvölker Ostrußlands, III. Die finnischen Völker. Verschiedene Einzelheiten daraus wurden schon im Vorhergehenden vorweg genommen. Bezüglich der Almwirtschaft im Kaukasus kommt der Verfasser zu denselben Ergebnissen wie A. HABERLANDT. Dieser Kulturkreis muß wohl als gesichert gelten. Dr. BYHAN stellt die Völker ausführlich und gediegen dar, und wenn er überall ein ausführliches Kulturinventar bringt, so ist dies deshalb sehr begrüßenswert, weil die reiche russische Literatur aus sprachlichen Gründen den meisten Ethnologen nicht zugänglich ist und sie hier einen gediegenen Ersatz finden. Mit der Hinzufügung der einheimischen Namen hat Dr. BYHAN wohl ein bißchen zu viel getan, den dem Nicht-Sprachwissenschaftler sagen sie nicht viel, und der Sprachwissenschaftler muß ja doch an die Quellen selbst herangehen.

Deutlich zeigt sich aus der Darstellung der finnischen Völker, daß diesen der Ackerbau und die Viehzucht, in der Art der Almwirtschaft und mit den deutlichsten Übereinstimmungen und Zusammenhängen mit dieser, seit alters zugehört. Mit einer uralaltaischen Rasse oder Rassengruppe weiß wohl kein Anthropologe etwas anzufangen und um so weniger, als sogar dem sprachlichen Begriffe „uralaltaisch“ nicht mehr und nicht weniger Realität zukommt, als etwa dem einer indogermanisch-semitischen Urverwandtschaft, die sich auch nur durch einige wenige Wort- und Typusgleichungen stützen läßt. Der Satz über die „auffallenden Übereinstimmungen der finnischen Sprachen mit dem Türkischen in bezug auf ihren äußeren und inneren Bau, auf Formbildung und Ausdrucksweise“, könnte leicht mißverstanden werden. Eine genetische Verwandtschaft läßt sich weder aus dem Wortschatz noch aus den Formativmitteln erweisen, es ist nur eine deutliche Bau-(Typus-)Verwandtschaft gegeben, eine solche gibt es aber auch zwischen Ostslawisch und Georgisch, und bei diesen schließt doch niemand auf eine genetische Verwandtschaft im üblichen Sinne. Der Begriff „Ostfinnen“ im Gegensatz zu „Westfinnen“, wenn dabei die Mordva zu den Ostfinnen gerechnet werden, ist nur geographisch und



ethnologisch, nicht aber sprachlich berechtigt, da das Mordwinische am nächsten verwandt mit dem Ostseefinnischen und dem Lappischen ist, mit denen zusammen es eine Gruppe bildet.

Der Himmelsgott der Wotjaken ist nicht sekundär, unter dem Einfluß des Christentums zum höchsten und einzigen Gotte geworden, sondern die deutlichen Parallelen zu anderen Himmelsgöttern beweisen, daß er stets ein „Höchstes Wesen“ war. Es ist deshalb mißbräuchlich, die neben ihm stehenden Elementargeister Götter zu nennen, eher kann man dies bei seinen von ihm in Einzelpersonifikationen abgespaltenen Einzelfunktionen (Donnergott, Regengott) tun. Ebenso unwissenschaftlich ist es, bei den Bergjuden und den Kaukasern von Naturgöttern zu reden, wenn es sich deutlich um Geister zweiten Ranges handelt.

Das Luthertum setzte sich in Finnland nicht rasch durch, wie Dr. BYHAN meint, sondern es wurde dem Volke, genau so wie im übrigen Skandinavien, vom Herrscher mit Gewalt aufgezwungen. Das wird Dr. BYHAN in jeder finnischen Kirchen- oder Profangeschichte (Yrjö-Koskinen, Råbergh etc., etc.) finden, wenn man die Tatsache auch meist irgendwie zu beschönigen sucht. Auf S. 1021 spricht Dr. BYHAN von der „katholischen Dreieinigkeit“, nun ist dieses Dogma aber allgemein-christlich, auch lutherisch, wie sich Dr. BYHAN leicht überzeugen kann. Wenn bei der Besprechung der Krimtataren neben dem Stadtnamen Tschufut Kaleh in der Klammer „dreihundert Häuser“ steht, so ist dies wohl ein *Lapsus calami*, da Dr. BYHAN sicher recht gut weiß, daß der Name „Judenburg“ bedeutet.

Wichtig ist die Erwähnung der Trepanation bei den Lesghiern im Kaukasus, da damit die Operation auch hier in einem Verbreitungsgebiet der Steinknaukeule belegt ist. Die Wichtigkeit der Ethnologie des Kaukasus für die Erkenntnis des alten Vorderasien und Europa erweist sich deutlich. Jedenfalls gehört diese Arbeit BYHAN's zu den besten des Gesamtwerkes.

Die letzte Arbeit des Bandes liefert wieder Prof. A. HABERLANDT. Sie behandelt die Mittelmeerlandschaften Nordafrikas und die Kanarischen Inseln. Sie wurde schon im Vorhergehenden zum Teil berücksichtigt.

Welche ungeheure Arbeitsleistung in diesem Denkmal deutscher Wissenschaft steckt, kann am besten der Referent ermesen, der es zum Zwecke einer Besprechung gründlich durcharbeitete. Möge es bald eine Neuaufstellung feiern und dann seine letzten Mängel abstreifen. Möchte aber dann auch Dr. KRICKEBERG in der Raumbeanspruchung für seine musterhafte Arbeit nicht mehr bescheiden hinter den anderen zurückstehen.

Dr. D. J. WÖLFEL — Wien.

**Rai Bahadur Sarat Chandra Roy, M. A., M. L. C.** *The Birhors. A little-known jungle tribe of Chota Nagpur.* VIII + 608 pp. With numerous illustrations. Ranchi 1925. Price: Indian, Ten Rupees, Foreign, Fifteen Shillings.

The well known Publisher of the Magazine "Man in India" has given us a valuable publication in the present book.

The Birhors are a jungle tribe which exist in Chota Nagpur, a district west of Calcutta.

In the year 1921 this tribe numbered 1510 individuals (p. 61). According to GRIERSON the language of the Birhors is more like that of the Mundari than that of the Santali; but ROY remarks that this, according to his own opinion is not feasible in every instance: In various respects they belonged more to the Santali tribe than to the Mundari.

As far as their physique is concerned the Author describes the Birhors as being darkskinned (melanous), short statured, long-headed (dolicocephalic), wavy-haired (cyclotrichous), and broad-nosed (platyrrhine).

Originally a roving people, they now appear divided into two chief groups — on one side the Nomads, the so called *Uthlu*, and on the other, the settlers, the so called *Jaghi* (p. 44). The first mentioned more especially raise the interest of the Ethnologist.



Sociologically the division of the tribe is characteristic, on the one side are united and wandering food-groups (called *ṭāṇḍās*), and on the other a number of Totemclans, which however does not agree with the first arrangement. In ordinary life this organization gives the food-groups issue (3, 5, 10 families) (p. 117), while to the totemistic clans (*gotras*) is given corresponding exogamy (p. 89). Besides this, the men of every clan must offer up yearly sacrifice in an open space to the presiding spirit of their ancestral hill. For "every *Birhor* clan has a tradition of its ancient settlement having been located in some hill or other within Chota Nagpur" (p. 102). Every clan has to obey its own laws; therefore they consider clan like caste (p. 115).

Some clans claim to have special magic power; for instance, one in respect of the Monsoon, another in connection with tigers (p. 109 s.). The Totem is inherited through the father (124).

The Author believes, that the totemistic "clan organization is historically a later development than the small local food groups" (p. 548). In this he might be correct. And it is not impossible that we must acknowledge the original *Birhors* as primitive (pre-maternal and pretotemic) hunters, who later on probably accepted totemism from the (dravidian) *Oraons* on the southeast border. From this period date separate dormitories which the *Birhors* have for boys and for girls. To this regulation the *Oraons* have added at the same time their own social organization<sup>79</sup> but this, the Author emphasises, is missing among the *Birhors*. Also the secret societies or clubs are lacking (l. c.).

The Author proves that no kind of sexual communism exists through which could be traced the classificatory system of relationship. The latter is altogether only represented in a weaker form (p. 550). Marriage is monogamic. In general, among the occupants of the boys and girls dormitories, there exists sexual relationship; practically every boy having his sweetheart (p. 244). But it is remarkable that each couple remain faithful to each other, and further that premarriage liaisons are really looked upon as improper. The spirits do not approve of this and therefore demand some sacrifice of atonement (p. 246). The Editor believes that the object of these dormitories in former time was to regulate the sexual relation (p. 248).

The *Birhors* recognise the *Singbōṅā* as their supreme Being. "He is spoken of as identical with the Sun; but not the material part of the great luminary" (p. 298). *Singbōṅā* passes for the creature of the world and mankind. He is sometimes called upon to help either during hunting or seeking of honey. The Author who wished to have some clearer information on this subject, received as answer: "It is for the stomach (hunger) that we tell *Singbōṅā*: 'Today we are going to hunt; do give us game'. Since *Singbōṅā* created us. He must provide us with food" (p. 297). "There is just the glimmering of an idea that He is a moral God who punishes wrong-doing. To avert particular dangers, a white goat or a white fowl is offered to Him by the head of a family with his face to the east" (p. 298)<sup>80</sup>.

The *Birhors* do not eat their totem. They also disdain tigers, bears, jackals, wild cats, domestic cats, snakes and frogs, crows, cuckoos, kites, storkes, vultures, tortoise (p. 519). Contrary to older informations, the *Birhors* are not cannibals, nor have they ever offered up a human sacrifice (l. c.).

The *Munda* have their own numbers from 1—10, but the *Birhors* have only from 1—4, the rest are borrowed from *Hindustani* or *Bengali* (p. 564).

A good Index increases the value of an already excellent book. One lays the work down with the wish that the present Monograph may soon be followed by others, especially on the various other Indian primitive jungle tribes.

F. WILL. KOPPERS, S. V. D.

<sup>79</sup> Compare SCHMIDT-KOPPERS: *Völker und Kulturen*, I, p. 243 ss.

<sup>80</sup> Compare also p. 333, as well as p. 79, where the Author gives a prayer to *Singbōṅā* as it is used sometimes at the beginning of a hunting tour.

## Erwiderung.

Zur Kritik<sup>1</sup> des Prof. M. GUSINDE über mein Werk: „Zehn Jahre im Feuerland“ habe ich folgendes zu bemerken:

Herr GUSINDE schreibt über das erste Kapitel „Gesamtüberblick über das Inselmeer des Feuerlandes“: „Verfasser lehnt sich dabei an JULIUS POPPER an, ja bringt dessen Darstellung der dortigen Meeres- und Luftströmungen in fast wörtlicher Übersetzung und ohne Quellenhinweis.“ Ich muß diese Behauptung zurückweisen. Nach zehn Jahren Aufenthalt in jenem Archipel, den ich in jeder Richtung hin durchkreuzt habe und von dem ich behaupten kann, daß ich ihn in seinem Innern mehr als jeder andere Erforscher kenne, scheint es wenig logisch, daß ich die Konzepte von POPPER benötigte, um das Gesamtaussehen zu beschreiben. Gerade auch wegen meiner besonderen Kenntnis des feuerländischen Archipels, glaube ich diese Beschreibung mit neuen Daten, die man bis zur Gegenwart nicht kannte, bereichert zu haben.

Wenn ich mit POPPER darin übereinstimme, daß die Meeres- und Luftströmungen, die im feuerländischen Archipel auftreten, dazu beitragen, das Klima zu ändern, und ich eine ziemlich gleiche Anschauung und Darstellung an den Tag lege, so kann jedoch Herr GUSINDE daraus nicht den Schluß ziehen, daß ich diese Theorien von POPPER entnehme, sondern daß ich eben in der Aufzeichnung der Meeres- und Luftphänomene, die nunmehr Allgemeinbesitz der Geographie-Studierenden sind und die sich schon bedeutende Zeit vor POPPER in den Atlanten und in den physisch-graphischen Abhandlungen aufgezeichnet finden, nicht in allem jedoch, gleicher Meinung bin<sup>2</sup>. Gleichfalls unbegründet ist die Behauptung, die Herr GUSINDE aufstellt, daß ich die drei Zonen der Isola Grande in die gleichen charakteristischen Formen von POPPER eingeteilt habe, eine Einteilung, die nunmehr jeder Schüler von Buenos Aires und Santiago schon auf der Schulbank erlernt. Wollte vielleicht Herr GUSINDE, daß man, um etwas Neues zu sagen, die Kordilleren des Feuerlandes mit all ihrer Flora und Fauna vom pazifischen Abhange nach jenem des atlantischen trage?

Im zweiten Kapitel: „Geschichtliches über Forschungsreisen nach dem Feuerland“ schreibt Herr GUSINDE: „Was unser Verfasser über die Expeditionen von MAGALHÃES, G. J. DE LOAISA und FRANCIS DRAKE angibt, sind größtenteils Sätze aus den umfangreichen Arbeiten von FACALDE; in solchen Fällen pflegt man die Quellen anzugeben.“ Hier auf werde ich in Kürze in ausführlicher Weise antworten. Für die Ausarbeitung dieser geschichtlichen Rundschau hatte ich viele ausführliche und lehrreiche Werke unter den Händen, die zum größten Teil von jene Gegenden besuchenden Schiffahrern und Erforschern geschrieben wurden, wie auch von gelehrten Europäern, unter welchen ich auch jene Arbeiten meines Bruders, Prof. GIOVANNI anmerken möchte: *Cenno storico e Bibliografia della Terra del Fuoco*, Firenze 1893<sup>3</sup>. Da ich aber in dieser Art Arbeiten vorziehe, unmittelbar aus den ältesten und sicheren Quellen zu schöpfen, so behelf ich mir mit dem von mir verschiedene Male angeführten beachtungswerten Werke von VARGAS Y PONCE, Geschichtsschreiber der spanischen wissenschaftlichen Expedition S. Maria de la Cabeza<sup>4</sup>, eines Werkes, dessen Vorhandensein Herrn Prof. GUSINDE nicht bekannt zu sein scheint. Daraus schöpften alle Geschichtsschreiber jeder Zeit und Nation. Unter diesen befindet sich auch Herr FACALDE, welcher daraus nicht nur Sätze oder Gedanken anführt, sondern ganze Kapitel im Wortlaut wiedergibt, indem er weitläufige Sätze, die er aus der „Historia de Chile“ von BARROS ARANA geschöpft hat, einfügt.

Herr GUSINDE beklagt sich dann weiter, daß ich den von den chilenischen Marine-offizieren vorgenommenen jahrelangen und mühsamen Vermessungen nur einen einzigen Platz eingeräumt habe, da dieselben doch ungleich mehr zur Kenntnis jener Gegenden beigetragen haben, als der flüchtige Besuch der italienischen Schiffe „Caracciolo“ und „Christoforo Colombo“, welche erwähnt sind. Doch der zur Abhandlung dieses geschichtlichen Stoffes angewiesene

<sup>1</sup> „Anthropos“, XX (1925), 368 ff.

<sup>2</sup> Hinsichtlich Klima, Meeres- und atmosphärischer Strömungen von Patagonien und Feuerland wurde vom verstorbenen Salesianer Prof. LINO CARBAJAL, Direktor des patagonischen, meteorologischen Observatoriums ein sorgfältiges Studium mit genauen Daten, auf Grund von ihm selbst in vielen Jahren mit Geduld gesammelten Beobachtungen vorgenommen.

<sup>3</sup> Deutsche Übersetzung: Geographische und ethnographische Aufzeichnungen über das Feuerland. Gotha 1894.

<sup>4</sup> VARGAS Y PONCE: *Viages el Magallanes, Parte segunda*. Madrid 1788.

beschränkte Raum erlaubte mir nicht, mich länger, als wie ich es tat, darüber auszulassen. Ich glaube jedoch, nichts versäumt zu haben, um die Verdienste der chilenischen Marine auf gleiche Höhe wie die anderen europäischen Expeditionen zu stellen. Es ist leicht begreiflich, daß Herr GUSINDE, weil chilenischer Abkunft, gewünscht hätte, daß ich eine sein Land betreffende Sache etwas mehr entwickelt hätte, wie ich als Italiener es gleichfalls für angebracht erachtete, eine etwas nähere Würdigung der italienischen Expedition vorzunehmen.

POPPER nannte ich nicht in der Reihe der Forscher, weil ich seinen geographischen Beobachtungen nicht jene Bedeutung beimessen kann die ihnen von Herrn GUSINDE zugeschrieben werden. Ich habe die von POPPER ausgeführte geographische Karte vor mir, finde aber in derselben nichts anderes als die getreue Reproduktion der englischen hydrographischen Karte, die von den Kapitänen PARKER KING und ROBERT FITZ ROY zusammengestellt wurde, auf welcher POPPER irgendwelche phantastische Gebirgskette und etwelche andere phantastische Flußläufe einfügt, indem er neue Benennungen anwendet, die ebensowenig Wurzel fassen wollten, wie z. B. Rio Popper für den gegenwärtigen Rio Grande oder Pellegrini, der von seinem wirklichen Entdecker RAMON LISTA im Dezember des Jahres 1886 also benannt wurde.

Wie mir scheint, hat Herr GUSINDE nicht in Betracht gezogen daß das zweite Kapitel meines Buches ausschließlich die großen Entdeckungsreisen nach dem Feuerlande behandelt und nicht auf die einzelnen Besuche der Studierenden und der Wissenschaftler eingeht, welche sich dorthin begaben und zurzeit noch fast alljährlich in jene Gegenden ziehen. So erklärt sich wohl GUSINDE'S Verzeichnis der wohlverdienten Wissenschaftler, die ich ebenfalls gekannt und im Verlaufe meines Werkes auch verschiedene Male angeführt habe.

Bei dem letzten Kapitel, das sich auf die ethnologische Beschreibung der Feuerländer bezieht, hält sich Herr GUSINDE länger auf, um, wie er sagt, „einige Berichtigungen“ vorzunehmen, die um so notwendiger erscheinen, als es sich um alte, tief eingewurzelte Irrtümer handelt. Herrn GUSINDE'S Studien auf Feuerland erstrecken sich (mit Unterbrechungen) über die Jahre 1919 bis 1924. Was er berichtet, steht zum Teil im Gegensatz zu den Mitteilungen der älteren Forscher und Missionäre, die ihr Leben unter diesen Wilden verbrachten, als diese noch zahlreich und in ihrem primitiven Stadium der Überlieferungen und Gebräuche waren, während sie jetzt durch die Verfolgungen der Weißen und durch Krankheiten bis auf den zehnten Teil verringert sind, spanisch sprechen, Whisky trinken und Zigaretten rauchen! Ich halte mich an diese alten Daten, denn ich glaube, bis jetzt gute Gründe zu haben, mich von diesen nicht zu entfernen. Und wie gesagt, das, was ich behauptet habe, sind Früchte meiner eigenen persönlichen Beobachtungen und genauer Bezeugungen der Salesianer Missionäre BORGATELLO, ZENONE und BEOUVOIR, die etwa 30 Jahre in andauernder Berührung mit allen drei Stämmen, Ona, Alakaluf und Yagan, lebten.

Aus diesen Gründen kann ich die Verbesserungen des Herrn GUSINDE nicht annehmen und muß sogar zu einigen derselben etwelche Bemerkungen machen.

Betreffs dem physischen Aussehen der Yagan habe ich über das bereits Gesagte nichts zu ändern, denn ihre physischen Qualitäten sind zu sehr bekannt, und einigen sich die Beschreibungen aller Schiffahrer darüber, die mit diesen Wilden zu tun hatten.

Herr Dr. POLIDORO SEGERS nennt die Yagan: „los seres más degradados físicamente de la raza humana. Su aspecto inspira compasión; su estatura es baja y sus piernas, muy arqueadas, carecen completamente de pantorillas, teniendo desde las rodillas hasta los pies una forma cilíndrica“<sup>5</sup>.

Der Kapitän MARTIAL schreibt: „Les jambes sont mal conformées, ce qui les fait paraître contrefaits“<sup>6</sup>.

Ich meinerseits hätte keinerlei Bedenken, in ihnen Modelle zu sehen, leider hatten aber die wenigen mir zu Gesicht gekommenen Individuen die gleichen Mißgestaltungen der unteren Gliedmaßen des Körpers, welche, was übrigens ohne Zweifel von der langen Angewohnheit, zusammengekauert in ihren Kanoes zu leben, herrührt.

<sup>5</sup> Vgl. Dr. POLIDORO A. SEGERS: Hábitos y costumbres de los Indios Onas, en Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Tom. XII, p. 82.

<sup>6</sup> Vgl. Mission scientifique du Cap Horn 1882—1883, Tom. I, p. 187.



Was ich bezüglich des unfreundlichen, verstockten und traurigen Charakters der Alakaluf und ihres kriegerischen und blutdürstigen Instinktes hinzufüge, ist durch Tatsachen bezeugt.

Herr GUSINDE sucht die von diesen Wilden begangenen Delikte mit dem Vorwande zu rechtfertigen, daß sie von der brutalen Herrschsucht der Europäer hervorgerufen werden. Ich glaube doch, daß ich ziemlich unparteiisch und streng war in der Verabscheuung der von den Weißen angewandten Unterdrückungen gegen den guten und zutraulichen Stamm der Ona doch kann man nicht, wie ich glaube, mit gleicher Wärme die Verteidigung der Alakaluf übernehmen. Waren es nicht auch die Alakaluf, die mit kaltem Zynismus nach dem Leben der salesianischen Missionare PISTONO und SILVESTRO trachteten? Herr GUSINDE wird sagen, daß dies ein vereinzelter Fall sei, doch könnte ich verschiedene ähnliche Fälle aufzählen, ohne daß von seiten der Zivilisierten irgendwelche Herausforderung vorlag.<sup>7</sup> Übrigens sind alle Schiff-fahrer, die mit den Alakaluf in Berührung kamen, wie ich, der gleichen Meinung, und führe ich von den vielen nur den Kapitän des chilenischen Schiffes BALDOMIRO PACHECO an, dessen Kompetenz und Autorität man in der Sache nicht in Zweifel stellen kann, denn er ist viele Jahre in den Kanälen gefahren und hatte häufige und langjährige Berührung mit diesen Wilden. Er schreibt: „No merecen los Alacalufes la misma confianza que los Yaganes, pues refractarios a la más rudimentaria civilización, son agresivos y traicioneros, y tanto más se les debe temer cuanto mayor sea el número en que se presenten, aunque se ha observado que por regla general no atacan a grupos de tres o más personas.“ Von dem, was uns der Kapitän PACHECO sagt, wird uns bekannt, wie die jetzigen Alakaluf, gerade eben wegen der schwachen Anzahl, auf die sie herabgerückt sind, ruhiger und weniger aggressiv geworden sind.

Der Vorrang in der Entdeckung und Enthüllung der geheimen Feste unter den Ona gebührt einzig und allein den Gebrüdern LUCAS und WILLIAM BRIDGES. Da dieselben schon von Kindheit an ein engeres Leben mit den Ona führten, gelang es ihnen, alle ihre Geheimnisse kennen zu lernen. Ich kann mir daher nicht erklären, wie Herr GUSINDE (der diesen Festen im Herbst des Jahres 1923 beiwohnte) versichern kann: „Daß kein Europäer außer ihm, weder LUCAS und WILLIAM BRIDGES die Möglichkeit gehabt hätten, den ganzen Verlauf mitzumachen“, zumal selbst ich, mit Einwilligung der hauptsächlichsten Doktoren (*Kon*), die Erlaubnis bekam, diesen Festen im Herbst 1915 beizuwohnen, und ich wäre auch gegangen, hätten mich nicht die Pflichten des Ministeriums genötigt, in Punta Arenas zu bleiben.

Ich bedaure dann noch, daß Herr GUSINDE nicht verstanden hat, welches die von mir vollzogenen Erforschungen sind, die sich in der geographischen Allgemeinen Karte des Feuerlandes mit den Maßstab von 1 : 1.000.000 eingezeichnet finden. Sie sind in den beiden Karten 1 : 400.000 klar hervorgehoben, während andere bedeutende Verbesserungen und Anfügungen, Ergebnisse geduldiger und langwieriger Untersuchungen, natürlicherweise nicht alle zur Geltung gebracht werden konnten.

Es ist aber zutreffend, wenn Herr GUSINDE bemerkt, daß eine geographische Karte vom Feuerlande im Jahre 1911 von LUIS RISO, Patron della Oficina de Mensura de Tierras, veröffentlicht wurde, doch ist diese Karte, ausgenommen weniger Höhenangaben und einiger Flußläufe, die an der nördlichen Seite der Isola Grande aufgeführt sind, vollkommen ohne Angabe irgendwelcher oro-hydrographischer Elemente und nichts anderes als die genaue Wiedergabe — jedoch schlecht gezeichnet — der hydrographischen Karte der englischen Admiralität, die nach den Arbeiten von FITZ ROY und der Offiziere der „Beagle“ hergestellt wurde, die auch wir bei unseren Reisen als die zuverlässigste zu Rate zogen (S. 91) und die uns mit Bezug auf Küstenrelief und Hydrographie als Grundlage für die Herstellung der Allgemeinen Karte des Feuerlandes diente. In einem einzigen Teile der chilenischen Karte zwischen dem Admirals-Busen und dem Fagnano See hatte ich einige bedeutende oro-hydrographische Angaben vorgefunden, die ich jedoch der chilenischen Grenzkommision zuschrieb (S. 127). Vor wenigen Monaten jedoch erhielt ich ein Schreiben von Herrn Dr. SKOTTSBERG, in welchem er sich mit gutem Recht diese Entdeckungen vindiziert.

Obwohl ich mit aller Sorgfalt bei Abfassung des Textes verfuhr, so unterliefen — wie

<sup>7</sup> Vgl. MAGGIORINO BORGATELLO: Nella Terra del Fuoco, p. 37, 38, 141—148.

<sup>8</sup> BALDOMIRO PACHECO: Derrotero del Archipelago de la Tierra del Fuego, p. 39. Valparaíso 1911.



dies leicht zu begreifen ist — einige Ungenauigkeiten von geographischen Namen und Ausdrücken über Flora und Fauna, aber ich hoffe, sie in den nächsten Auflagen aussondern zu können. Für die Korrektur dieser Fehler meinen verbindlichsten Dank.

ALBERTO M. DE AGOSTINI.

## Rückerwiderung.

Der Erwiderung des Herrn A. DE AGOSTINI auf meine Besprechung seines Werkes möchte ich in aller Kürze das Folgende anfügen:

Es bringt Herr DE AGOSTINI seine Darstellung der dortigen Meeres- und Luftströmungen nicht nur in wörtlicher Übereinstimmung mit POPPER, sondern sogar in dessen veralteter Auffassung; deshalb glaubte ich, eine Quellenangabe fordern zu müssen. Daß diese Strömungen das Klima ändern, habe ich nie bezweifelt und nirgends erwähnt. Daß die Isla Grande drei Vegetationszonen aufweist und die dortige Natur überhaupt ihre Eigenheiten besitzt, ist eine Tatsache, die sich nicht ändern läßt; aber wenn diese Tatsachen mit den Worten eines früheren Autors wiedergegeben sind, dann ist ein Quellenhinweis angebracht.

Wenn Herr DE AGOSTINI den von mir gekennzeichneten ausgiebigen Gebrauch von FACALDE nicht gemacht hat, sondern auf dessen Gewährsmann, VARGAS Y PONCE sich stützt, wie er dies jetzt zugesteht, so danke ich für diese Berücksichtigung meiner Forderung; ersterer hat tatsächlich ganze Kapitel, welche als solche gekennzeichnet sind, dem letzteren wörtlich entnommen; es war für mich daher nicht leicht zu entscheiden, aus welcher der beiden Quellen Verfasser seine Abschnitte genommen hat.

Nach wie vor halte ich daran fest, daß POPPER in der Reihe der Forscher hätte genannt werden müssen; denn er führte geographische Benennungen ein, welche heute noch in Gebrauch sind und welche auch in den zwei Karten von AGOSTINI nicht fehlen. Daß ihm bei diesem überhaupt zum ersten Male unternommenen Versuch der Aufnahme des inneren Teiles der östlichen Isla Grande manche Irrtümer unterlaufen sind, bezweifelt niemand. Selbst Herrn DE AGOSTINI's eigene beiden Karten weichen von einander bedeutend ab; und in dem zwischen der Veröffentlichung beider Karten liegenden Zeitraum hat er nachweislich nur einige Wochen am Monte Sarmiente (1922/1923) verbracht; deshalb beruhen die Eintragungen in dem argentinischen Teil der Isla Grande auf seiner zweiten Karte nicht auf eigenen Beobachtungen.

Meine zum ethnographischen Teile des vorliegenden Werkes beigegebenen Berichten erscheinen mir um so gebotener, als viele der Sachlage unkundige Leser der deutschen Ausgabe leicht zur Ansicht kommen müssen, die ganze Darstellung sind Früchte der Beobachtungen, welche der Verfasser während seines „langen dortigen Aufenthaltes (1910–1918 und 1922–1923)“ bei ununterbrochenem, engem Zusammenleben mit den Indianern, sei es auf der Missionsstation oder in deren eigenen Lagern, gesammelt hat. Diese Vermutung bestätigt sich durchaus nicht. Nun erst in vorliegender Erwiderung gibt Herr DE AGOSTINI bekannt, daß er sich, außer persönlichen Beobachtungen, auch „an alte Daten“ hält und an die „genauen Bezeugungen der Salesianer-Missionare BORGATELLO, ZENONE und BEAUVOIR, die etwa 30 Jahre in andauernder Berührung mit allen drei Stämmen Ona, Alakaluf und Yagan lebten“. Diese Behauptung ist *cum grano salis* zu verstehen; so hat z. B. nie eine katholische Missionsstation unter den Yamana bestanden. Außerdem hätte Herr DE AGOSTINI die Angaben der Missionare, z. B. die seines im Missionsdienst ergrauten Mitbruders P. BORGATELLO genau wiedergeben müssen; hier dafür ein Beispiel. Er schreibt (S. 291) „Die Ona haben keine Religion im Sinne der Verehrung eines höchsten, allmächtigen Wesens“; diese Ansicht wurde von mir zurückgewiesen, da ich Mitte 1923 den Glauben an *Temäukl* als eines höchsten Wesens, dem Verehrung gezollt wird, nachweisen konnte. In dem 1924? erschienenen Buche BORGATELLO's: „Nella Terra del Fuoco“, p. 74, finde ich die Angabe: „Un'altra tribù Ona lo chiama *Timäukl* (Dio o Padrone che vive nell'alto)“, desgleichen „*Timäukl* è il Dio buono degli Hauss“; das beigegebene „Ave Maria in lingua Ona“ beginnt mit „*Timäukl* urluke ma . . . Dio salutare te . . .“ Die Übereinstimmung meines *Temäukl* mit BORGATELLO's *Timäukl* kann ernstlich nicht bezweifelt werden. Das erwähnte Buch ist eine zweite Auflage von „Nozze d'Argento“, aus dem Jahre 1921, welch letzteres Werk in Chile nicht in Zirkulation gegeben wurde, und dieses spricht schon — ich fand erst hier in Europa Gelegenheit, es näher einzusehen — von *Timäukl*. Damit ist zur Genüge dargetan, daß

einerseits BORGATELLO diese wichtige Entdeckung gemacht hatte — GALLARDO und BEAUVOIR erwähnen *Pinaukel* als ersten Menschen —, obwohl er nähere Attribute dieses „Dio“ nicht erwähnt, und daß anderseits ich ganz selbständig zur Auffindung meines *Temäukl* und dessen Eigenschaften, sowie der ihm gezollten Verehrung durch Gebet und Opfer gelangt bin. Ferner konnte man in der Vatikanischen Missions-Ausstellung zu Rom an einer erklärenden Tafel zur ethnographischen Sammlung aus Feuerland, im Besitz des Salesianer Ordens, lesen: „Sie (die Ona) haben die Idee von einem guten Wesen, das sie *Seiön-Kontóon* nennen“. Wenn ich auch diese Namenbildung als irrig bezeichnen muß, dürfte damit ein eigentliches höheres Wesen gemeint sein.

Meinerseits habe ich durch eigene Forschung eine Vertiefung und Erweiterung unserer Kenntnisse von der Kultur dieser Indianer angestrebt; nicht Gegensätzliches zu früheren Darstellungen beizubringen, war das Ziel meiner Reisen, sondern ein Erfassen der gesamten geistigen Kultur der Feuerländer, wozu die Teilnahme an ihren geheimen Festen eine notwendige Voraussetzung ist. Daher auch meine auf den ersten Blick vielleicht etwas befremdliche Arbeitsmethode: Engstes, monatelanges Zusammenleben mit den Indianern und wiederholte Rückkehr in ihre Lager. Denn der alleinige Umstand, daß einer lange Zeit neben oder in gewissem Verkehr mit diesen Eingebornen weilte, berechtigt noch keineswegs zu entscheidendem Urteil über ihren Kulturbesitz; es muß auch systematische Forschungsarbeit betrieben werden. Beispielsweise lebt der würdige englische Pastor LAWRENCE nun schon 54 Jahre, mit nur zweimaliger Unterbrechung von 16 und 6 Monaten, unter den Yámana und in ständigem Verkehr mit ihnen; seine eigene Schwiegertochter, welche mit ihm jahrelang unter dem gleichen Dache lebte, war eine echte Indianerin dieses Stammes, dennoch wußte er nichts Näheres von der dort üblichen Jugendweihe. Ich mußte ihm, nachdem ich sie 1920 zum ersten Male mitgemacht hatte, ausführlich davon erzählen. Desgleichen war ihm die Existenz des dort gut ausgebildeten Monotheismus völlig unbekannt geblieben. Freilich, heute sind die Indianer schon sehr weit zivilisiert, aber die älteren Personen bewahren doch zum großen Teil die frühere Denkweise und Geistesverfassung; wenn auch weniger Teilnehmer dazu sich jetzt einfinden, die geheimen Feste und Trauerfeierlichkeiten werden noch mit dem gleichen Zeremoniell abgehalten und die uralten Mythen noch im nämlichen Wortlaut vorgelesen wie ehemals. Übrigens habe ich nie bezweifelt, daß die Brüder BRIDGES als Erste von der Existenz des *Klóketen* erfahren hatten; aber die ganze Feier, von Anfang bis zum Ende, hat vor mir noch kein Europäer mitgemacht.

Zu den Gegenäußerungen des Herrn AGOSTINI über das Aussehen der Yámana bemerke ich, daß eine tatsächlich vorhandene, etwas mangelhafte Entwicklung ihrer unteren Extremitäten noch nicht zur Qualifikation „rachitische, tierähnliche Menschen“ berechtigt.

Und wie steht es „bezüglich des unfreundlichen, verstockten und traurigen Charakters der Alakaluf und ihres kriegerischen und blutdürstigen Instinktes“, den Herr DE AGOSTINI, „durch Tatsachen bezeugt“ glaubt? Meine von der seinigen abweichende Ansicht werde ich später ausführlich beweisen. Vorläufig bitte ich wenigstens auf den Umstand zu achten, daß die Missionare alle zusammen während ihrer langen Tätigkeit dortselbst nur einen einzigen Überfall seitens der Indianer erlebt haben, — es wäre von Interesse, wenn Verfasser die „verschiedenen ähnlichen Fälle aufzählen wollte“, auf die er anspielt. Daß „übrigens alle Schifffahrer, die mit den Alakaluf in Berührung kamen“, mit ihm „der gleichen Meinung“ durchaus nicht sind, dafür sei z. B. verwiesen auf Mr. WILLIS, Capitain des „Allen Gardiner“; weiterhin der in ihre Gefangenschaft geratene, schiffbrüchige Matrose CHARLES SAMSON, vom Segler „Roseneath“, außerdem THOMAS BRIDGES, glaubwürdige höhere Offiziere der chilenischen Marine und der dortigen Küstendampfer, Farmer aus jener Gegend usw.: Sie alle betonen, daß allein durch Übergriffe der Weißen die gänzlich schutzlosen Indianer zu Racheakten sich hinreißen ließen. Übrigens, wenn man die Berichte über „Blutgier“ und heimtückische Charakteranlage dieser Indianer chronologisch zusammenordnet, ergibt sich die merkwürdige Überraschung, daß die günstigsten Darstellungen der ältesten Zeit angehören; auch ist beachtenswert, daß der den Indianern geläufige Zuruf „Pecherai“ von den Seefahrern als „Freund“ interpretiert wurde; in dem Werke von VARGAS Y PONCE, dessen Vorhandensein nach Herrn DE AGOSTINI mir nicht bekannt sein soll, findet sich für „*pissiri*“ die gleichwertige Deutung von: „Sohn, Kind, junger Mann“. In den späteren Jahrzehnten steigern sich langsam die Schilderungen zum Nachteil der Indianer, bis diese in jüngster Zeit in solch erschrecklichen Farben dargestellt werden, wie

beispielsweise Herr DE AGOSTINI dies unternommen hat. Und wenn die ständig mißhandelten und vergewaltigten Eingebornen zur Notwehr gegriffen haben, dann wurden nur sie allein als die Schuldigen hingestellt; die Stimmen jener, welche sich gegen das an den Alakaluf begangene Unrecht erhoben, werden auch von unserem Verfasser nicht erwähnt.

Weitere Einzelheiten über meine Arbeitsmethode und die zutage geförderten Resultate, außer den bereits veröffentlichten, sollen in den geplanten Monographien ausführlich zur Sprache kommen; dort werden auch noch weitere Begründungen zu meinen obigen Aufstellungen zu finden sein.

M. GUSINDE.

## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adler P.: „Sachwörterbuch zur Japanischen Literatur.“ 138 pp., Oktav, geb. Frankfurter Verlags-Anstalt, A.-G., Frankfurt a. M.
- Adler-Revon: „Japanische Literatur“. „Geschichte und Auswahl von den Anfängen bis zur neuesten Zeit“. 430 SS., Oktav, geb. Frankfurter Verlags-Anstalt, A.-G., Frankfurt a. M.
- Allo E. B., O. P.: „Les Dieux-Sauveurs du Paganisme Gréco-Romain.“ Extrait de la Revue des sciences phil. et théolog. T. XV, 1926, 5—34 pp., Oktav, geh.
- Barandiaran J. M. de: „Nacimiento y Expansión de los Fenomenos Sociales.“ Trabajos del Laboratorio de Eusko-Folklore. Extracto del Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore. VI. 1924, 142 pp., Oktav, geh. Impr. Lib. y Euc. del Montepio Diocesano, Vitoria 1925.
- Barret S. A.: „The Cayapa Indians of Ecuador.“ Part I. Indian Notes and Monographs No. 40. 181 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation 1925; Part II, No. 40. 476 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation, New-York 1925.
- Bauer Theo.: „Die Ostkanaanäer“. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten „Amoriter“ in Babylonien. 94 SS., Oktav, geh. Im Verlag der „Asia Major“, Leipzig 1926.
- Bernhardt J.: „J. C. Herder Auswahl.“ Kunstwart-Bücherei 39./40. Bd., 224 SS., Oktav, geh. Kunstwart-Verlag, G. D. W. Callwey, München 1926. Mk. 2.—.
- Bleichsteiner, Dr. R.: „Kaukasische Völker.“ B. Sprachen und Stämme. Sonderdruck aus „Reallexikon der Weltgeschichte“, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10. 249—262 SS., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl.“ Vol. III. Columbia Univ. Contr. to Anthropology, 357 pp., Oktav, geb. Humphrey Milford Oxford Univ. Press, 1925. Pris 21 sh.
- Boas Fr.: „Die Form in primitiver Literatur.“ Aus „Die Akademie“. Herausgegeben von R. Hoffmann, 161—178 SS., Oktav, geh. Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen 1925.
- Boas Fr.: „The Social Organization of the Tribes of the North Pacific Coast.“ Repr. from the „Amer. Anthropolog“. Vol. 26, No. 3, July-Sept. 1924, 323—332 pp., Oktav, geh. New York.
- Boas Fr.: „Evolution of Diffusion?“ Repr. from the „Amer. Anthropolog.“ Vol. 26, No. 3, July-Sept. 1924, 340—344 pp., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Tales and Proverbs of the Vandau of Portuguese South Africa.“ Repr. from the Journal Folk-Lore. Vol. 35, No. 136, April-June 1922, 101—204 pp., Oktav, geh.
- Boas Fr.: „Notes on the Tillamook.“ Repr. from Univ. of Calif. Publ. in American Archaeology and Ethnology. Vol. 20, 3—16 pp., Dec. 1923, Oktav, geh.
- Brück, Dr. E. Fr.: „Totenteil und Seelgerät im Griechischen Recht.“ Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. 9. Heft, 373 SS., Oktav. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926, geh. Mk. 22.—.
- Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie. 1925/1926, 24 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei Böhler & Co., Bern 1926.
- Bulletino di Paleontologia Italiana. Anno XLV, 1925, fasc. 1—3, Gen. Dic. 1925, 168 pp., Oktav, geh. Roma, Via del Collegio Romano 26.



- Buschan, Dr. G.: „Der Erdball.“ 1. Jahrg., 1. Heft, Jänner 1926, 40 SS., Oktav, geh. Verlag für Kultur- und Menschenkunde, G. m. b. H., Berlin-Lichterfelde. Preis eines Einzelheftes Mk. 1.—; vierteljährlich, drei Hefte, Mk. 3.—.
- Bushnell D. L.: „John Mix Stanley, Artist-Explorer.“ From the Smithsonian. Report for 1924. 507—512 pp. Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Casanowicz J. M.: „Shamanism of the Natives of Siberia.“ Repr. from the Smithsonian Report for 1924. 415—434 pp. With two pl., Oktav, geh. Gov. Printing, Washington 1925.
- Casson Stanley M. A.: „Macedonia, Thrace and Illyria.“ 357 pp., Oktav, geb. Oxford University Press Humphrey Millford 1926.
- Compañía Eldorado: „Die Eldorado-Kolonien, Eldorado, Puerto Rico und Monte Carlo in dem argentinischen Territorium Misiones. Die Kolonien für den deutschen Siedler.“ 55 SS., Oktav, geh. Buenos Aires 1925.
- Cros L. J. M., S. J.: „Histoire de Notre-Dame de Lourdes.“ I. Les Apparitions 11. février à 7 août 1858. 424 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed., Paris 1925. Frs 33.—.
- Deen N. G. H.: „Over Taalverwantschap, Meeningen en Vragen.“ Mededeelingen d. Kon. Ak. v. Wetenschappen, Afd. Lett. Deel 61. Ser. A, No. 2, 40 pp., Oktav, geh. Amsterdam 1926.
- Dempwolff O.: „Die *k*- und *d*-laute in Austronesischen Sprachen.“ Sonderdruck aus der Zeitschrift für Eingebornensprachen. Bd. XV, Heft 1, 1925, 317 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Vohsen), A.-G., Berlin SW 48.
- D'Harcourt R. et M.: „La Musique des Incas et ses Survivantes.“ Texte 575 pp., Planches XXXIX, Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner, Paris VIe, 13, Rue Jacob. Texte et Atlas. Prix Frs. 200.—.
- Dieseldorf L. P.: „Kunst und Religion der Mavavölker im alten und heutigen Mittelamerika.“ Mit 239 Abb. im Text und auf 53 Taf., 45 SS. Verlag Julius Springer, Berlin 1926. Mk. 7.50.
- Dick O.: „Die Feile und ihre Entwicklungsgeschichte.“ Mit 278 Textabb. 251 SS., Oktav, geb. Verlag von Julius Springer, Berlin 1925.
- Doegen W.: „Unter fremden Völkern.“ 383 SS., Oktav, geh. Otto Stollberg-Verlag für Politik und Wirtschaft, Berlin SW. 68.
- Dubois R. P., S. J.: „Aquarelles Malgaches.“ 227 pp., Oktav, geh. „Editions Spes“, 17, Rue Soufflot, Paris VIe, 1926.
- Ebert M.: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ II. Bd. Beschwörungs-Dynastie. Mit 225 Taf., 470 SS., Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1925. Mk. 65.50.
- Ebert M.: „Reallexikon der Vorgeschichte.“ IV. Bd. Erste Hälfte: Im Frankreich-Gezer. Mit 132 Taf., 330 SS., Oktav, geb. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1926. Preis Mk. 41.50.
- Eickstedt E. v.: „Rassenbilder I. Tamilen.“ Archiv für Rassenbilder. Bilderaufsätze zur Rassenkunde. Archiv-Karte 1—10. J. F. Lehmann's Verlag, München 1926. Preis Mk. 2.—.
- Ellwood, Dr. Ch. A.: „Unsere Kulturkreise, ihre Ursachen und Heilmittel.“ 22 SS., Oktav, geh. W. Kohlhammer'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926. Preis Mk. 3.80.
- Fewkes J. W.: „An Archaeological Collection from Young's canyon near Flagstaff, Arizona.“ Smithsonian. Miscell. Coll. Vol. 77, No. 10. With Nine Plate, 15 pp., Oktav, geh. Publ. by the Smithsonian. Inst., City of Washington, Jan. 12, 1926.
- Fräße J.: „Negerpsyche im Urwald am Lohali.“ 189 SS., mit 21 Abb., Oktav, geb. Herder & Co., Freiburg i. Pr. 1926. In Leinen geb. Mk. 4.80.
- Frazer J. G.: „The Worship of Nature.“ Vol. I, 672 pp., Oktav, geb. Macmillan and Co., Ltd., London 1926. Price 25 sh. net.
- Friederici (Ahrensburg): „Rezension über: Gustav Bolinder. Die Indianer der tropischen Schneegebirge“ (Stecker & Schröder, Stuttgart) und Herzog, Vom Urwald zu den Gletschern der Kordillere. Sonderdruck aus den Götting. Gelehrten-Anzeigen, 1925, No. 11—12, 349—378 SS., und Cabeça da Vaca, Schiffbrüche. Götting. Gelehrten-Anzeigen, 1926, No. 1—3, 19—31 SS., Oktav, geb. Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin.
- Führer durch die Schausammlungen des Naturhistorischen Museums. Veröffentlichungen p. d. Naturhistorische Museum, Heft 6, Wien 1926.
- Gifford E. W.: „Clear Lake Pomo Society.“ Univ. of Cal. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol. Vol. 18, No. 2, 287—390 pp., Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- Gifford E. W.: „Californian Anthropometry.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn. Vol. 22, No. 2, 217—390 pp., pl. 2—53, 3 maps, Oktav, geh. Univ. of Calif. Berkeley, California 1926.
- Gifford E. W.: „Miwok Cults.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethn. Vol. 18, No. 3, 391—408 pp., Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1926.
- Goldmann E.: „Die Duenos-Inschrift.“ Indogerman. Bibl., herausgegeben von H. Hirt und W. Streitberg. 3. Abt. Untersuchungen. Mit 2 Karten, 176 SS., Oktav, geh.



- C. Winter's Universitäts-Buchhandlung, Heidelberg 1926. Preis Mk. 10.— geh., Mk. 12.— geb.
- Grosse E.: „Kunst und Lebensweise in Ostasien.“ Vortrag, gehalten 1924 im Gewerbemuseum Winterthur. 3—12 SS., Oktav, geh. Gewerbeschule der Stadt Zürich.
- Gusinde, Prof. M.: „Der Ausdruck Pescherah. Erklärungsversuch.“ Sonderdruck aus: Petermann's Geograph. Mitteilungen, Heft 3/4, 59—63 SS., Oktav, geh. J. Perthes, Gotha 1926.
- Häfler H.: „Biblische Geschichten aus dem Alten Testament.“ II. Historia. Kunstwart-Bücherei, 35. Bd., 89 SS., Oktav, geh. Kunstwart-Verlag, München 1925, Mk. 1.—.
- Haloun G.: „Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder die Indogermanen überhaupt?“ I. Teil, 207 SS., Oktav, geh. Im Verlag der „Asia Major“, Leipzig 1926.
- Hanus, Doz. Dr. J.: „Etnologie Naboženska.“ Otisk článku Etnologie z Bohovédného Slovníku. 14 SS., Oktav, geh. Cyrillo-Methodějska Knihotiskarna v Koutba, V. Praze 1926.
- Hoffmann P. Th.: „Buddhas Reden. Sein Leben und seine Lehre.“ Kunstwart-Bücherei, 31./32. Bd., 174 SS., Oktav, geh. München 1925, Mk. 2.—.
- Holmberg U.: „Die Religion der Tscheremissen.“ FF. Communications No. 61, Vol. XVIII, 2.205 SS., Oktav, geh. Suomalaisen Tiedeakatemian Helsinki Academia Scientiarum Fennica Werner Söderström Osakeyhtiö Porvoo 1926.
- Homburger L.: „Le Groupe Sud-Ouest des langues Bantoues.“ Mission Rohan-Chabot, III, fasc. 1. Angola et Rhodesia (1912-1914) Linguistique. 172 pp., Oktav, geh. Librairie Paul Geuthner, Paris 1925.
- Huth, Dr. A.: „Korrelationsstafel.“ Phil. und pädagog. Arbeiten, herausgegeben von E. Becher und Aloys Fischer, Heft 12, F. Mann's Pädagog. Magazin, Heft 1005, 79 SS., Oktav, geh. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1925.
- Huth, Dr. A.: „Beiträge zur Untersuchung der seelischen Geschlechtsunterschiede im vor- schulpflichtigen Alter.“ Phil. und pädagog. Arbeiten. Heft 14, F. Mann's Pädagog. Magazin, No. 1060. H. Beyer & Söhne, Langensalza 1926.
- Jahresbericht der Görresgesellschaft 1924/1925. 108 SS., Oktav, geh. Kommissionsverlag und Druck von J. P. Bachem, Köln 1926.
- Jones R. L.: „The Nature of Language.“ From the Smithsonian Report for 1924. 487—506 pp., Oktav, geh. Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Jouse M.: „Etudes de Psychologie Linguistique.“ Le Style Oral etc. (Archives de Philosophie), Vol. II, Cahier IV, 240 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Paris 1925.
- Jzaguirre Bernardino Fray P.: „Historia de las Misiones Franciscanas.“ Peru 1619—1921. Tom. I. 883 pp.; II, 367 pp.; III, 300 pp.; V, 391 pp.; VI, 429 pp.; VII, 369 pp.; VII, 379 pp.; IX, 353 pp.; X, 600 pp. Oktav, geh. Lima Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Kalinka E.: „Die älteste erhaltene Abschrift des Verzeichnisses der Werke Augustins.“ Akad. d. Wissensch. Wien, phil.-hist. Kl. Sitzb., 203. Bd. 1 Abb., 34 pp., Oktav, geh. Holder-Pichler-Tempsky, Wien-Leipzig 1925.
- Karutz, Prof. Dr. R.: „Die Völker Europas.“ Mit 60 Taf. in erläuterndem Text. Atlas der Völkerkunde, herausgegeben von Prof. Dr. R. Karutz, Bd. II, 127 SS., Quart, geb. Franck'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1926. Ganzleinen Mk. 16.50.
- Kollecker C. A.: „Aussprache und Tonbezeichnung der Kantoner und Hakka-Mundart. Anhang zum Chinesisch-Deutschen Wörterbuch von Werner Rudenberg. 75 SS., Oktav, geh. L. Friedrichsen & Co., Hamburg 1925. Preis in Leinen geb. Mk. 22.—.
- Koppers W.: „Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland.“ 32 SS. L. Schwann, Düsseldorf. Preis: Mk. 0.40.
- Koppers W.: „Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland.“ 22 SS. „Neue Ordnung“, Folge 3/1926, Wien.
- Koppers W.: „Die Überwindung des historischen Materialismus durch die historische Völkerkunde.“ „Das Neue Reich“ Nr. 35 und 36, Wien 1926.
- Krause Fr.: „Beiträge zur Ethnographie des Araguaya-Xingu-Gebietes.“ Conférence faite au XXIIe Congrès Intern. des Américanistes. Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924.
- Kroeber A. L.: „Handbook of the Indian of California.“ „Smithson. Inst. B. of Americ. Ethnology Cull. 78, pp., Oktav, geb. Gov. Printing Office, Washington 1926.
- Krohn K.: „Die Folkloristische Arbeitsmethode.“ Institut für Sammenlignende Kultursforskning. Ser. V, 167 pp., Oktav, geh. Leipzig, Paris, London, Cambridge, Oslo 1926. H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), 1926.
- Kühn, Dr. E.: „Ursprung und Entwicklung der paläolithischen Kunst.“ Mit 9 Abb. auf Taf. XVI-XI. Sonderdruck aus „Manus“ 1925, Heft 4, 281—278 SS., Oktav, geh. Verlag von C. Kabitzsch, Leipzig.
- Kunike, Dr. H.: „Die Kröte im Monde.“ Sonderdruck aus: „Die Sterne“. Potsdam 1926, Heft 4, 79—83 SS.
- Laufer B.: „Tobacco and its Use in Asia.“ Anthropology Leaflet 18, Field Museum of Natural History, Dpt. of Anthropology. 39 pp., Oktav, geh. Field Museum of N. H., Chicago 1924.

- Lehmann-Nitsche R.: „Das Chechehet, eine isolierte und ausgestorbene, bisher unbekannte Sprache der argentinischen Pampa.“ Conférence faite au XXXIe Congrès Intern. des Amér. Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924, 581—583 pp., Oktav, geh.
- Lehmann-Nitsche R.: „Vocabulario Toba. Rio Pilcomayo y Chaco Oriental.“ 179—196 pp., Boll. de la Academia Nac. de Ciencias Cordoba XXVIII, Oktav, geh. Imprenta y Casa Ed. „Coni“, Buenos Aires 1925.
- Lehmann-Nitsche R.: „Vocabulario Mataco.“ S.-A. aus: Boll. de la Acad. Nac. de Ciencias. T. XVIII, 251—266 pp., Oktav, geh. Buenos Aires 1926.
- Le Roy: „L'Activité Economique Primitive d'après M. Charles Gide.“ 17 pp., Oktav, geh. Libr. des sciences économi. et social. Marcel Rivière, Paris.
- Lesky, Dr. A.: „Alkestis, der Mythos und das Drama.“ Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., Sitzb. 203. Bd. 2, Abb., 86 SS., Oktav, geh. Hölder-Pichler-Tempsky, A.-G. Wien-Leipzig 1925.
- Levy-Bruhl, L.: „L'Institut de Ethnologie de l'Université.“ Extrait de la Revue d'Ethnographie et des Trad. popul. 1925, No. 23/24, 4 SS., Oktav, geh. Soc. Française d'Ethnographie, Paris E. Larose 1926.
- Lindblom J. A.: „Notes on the Kamba Language.“ (Archives d'Etudes Orientales.) No. 25, livr. 1, 1925, 100 SS., Oktav, geh. Kopenhagen, Leipzig, Paris, Cambridge, Lehmann & Stage, O. Harassowitz, Paul Geuthner, W. Helfers & Sons Ltd.
- Linton R.: „Use of Tobacco among the American Indians.“ Anthropology Leaflet 15, 27 pp., Oktav, geh. Field Museum of Natural History, Chicago 1924.
- Mahr, Dr. A.: „Das vorgeschichtliche Hallstadt.“ Veröffentl. des Vereines d. Freunde d. Naturhistor. Museums, Wien, Heft 8—12, Wien 1925, 55 SS., Oktav, geh.
- Manke E.: „Babwendes kalebassristningar som kulturdokument.“ Ur Ymer, Tidskrift utgiven av Svenska sällskapet för Antropologi och Geogr. Arg. 1925, H. 2, 173—192 SS., Oktav, geh.
- Mason J. A.: „Use of Tobacco in Mexico and South America.“ Anthropology Leaflet 16, 15 pp., Oktav, geh. Field Museum of Natural History, Chicago 1924.
- Meek S. E. and Hildebrand S. H.: „The Marine Fishers of Panama.“ Part II. Field Museum of Natural History. Publ. No. 226. Zoolog. Ser. B, Vol. XV, 331—707 pp., Oktav, geh. Chicago 1925.
- Mehlis, Dr. G.: „Claudius Ptolemaeus über Altdeutschland.“ Sonderdruck aus der philolog. Wochenschrift 1926 16 SS. Mit d. Germania-Karte a. d. Codex Urbina 82, der vatic. Bibliothek zu Rom. Oktav, geh. O. R. Reisland, Leipzig 1926.
- Millspaugh Ch. F.: „Herbarium Organization.“ Field Mus. of Nat. Hist., Publ. 229. M. Technique Ser. No. 1, Chicago, Ill. June 1925.
- Newberry, Prof. P. E.: „Egypt as a field for Anthropological Research.“ From the Smithsonian. Rep. for 1924, 435—459 pp., Oktav, geh. Gov. Printing, Washington 1925.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „Der primitive Mensch und seine Umwelt.“ Sonderdruck aus Zeitschrift f. Völkerpsychologie und Soziologie. Jahrg. 1, Heft 4, u. Jahrg. 2, Heft 1, 35 SS., Oktav, geh. Verlag C. L. Hirschfeld, Leipzig 1926.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „Die Grundbegriffe der Magie und ihre psychologische Bedeutung.“ Sonderdruck aus: Conférence faite au XXXIe Congrès Internat. des Amér. Sess. de la Haye 12 à 16 août 1924, 105—124 SS., Oktav, geh.
- Nieuwenhuis, Prof. Dr. W. A.: „The Differences between the Conception of Soul (Animus) and of Spirit (Spiritus) among the American Indians. Conf. faite au XXIIe Congrès des Amér. Sess. de la Haye, 12 à 16 août 1924, 125—139 pp., Oktav, geh.
- Oehl, Prof. Dr. W. U.: „Ein Kapitel Sprachschöpfung — kap = greifen (Hand).“ Aus dem Innsbrucker Jahrbuch für Völkerkunde und Sprachwissenschaft. I, 1926, S. 50 ff.
- Oettinger Br.: „Skeletal Remains from Santa Barbara, California. I. Craniology.“ Indian Notes and Monographs. No. 39, 168 pp., Oktav, geb. Museum of the American Indian Heye Foundation 1925.
- Onvlee L.: „Eenige Soembasche Vertellingen.“ Grammatiche inleiding — Tekst Vertaling — Aanteekeningen. 144 SS., Oktav, geh. Druckkerij A. Vros, Leiden 1925.
- Osgood W. H.: „The Long-Chawed South American Rodents of the Genus Notiomys.“ Field Museum of Nat. Hist. Publ. 229, Zoolog. Ser. Vol. XII, 3, 114—125 pp., Oktav, geh. Chicago, Ill., Oct. 26, 1925.
- Parkinson R.: „Dreißig Jahre in der Südsee.“ 2. Aufl., bearbeitet von Prof. Dr. A. Eichhorn, Berlin. Mit 158 Abb. auf Tltn. und im Text u. 4 Karten, 353 SS., Oktav, geh. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1926; in Leinen geb. M. 16.—.
- Patsch C.: „Die Völkerschaft der Agathysen.“ Sonderdruck a. d. Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Akademie d. Wiss. Wien vom 26. Mai (Jahrg. 1925), 70—77 SS.
- Paust A.: „Allgemeine Religionsgeschichte und Theologie.“ Sonderdruck aus Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes. Jahrg. 2, 1925, 38—86 SS., Oktav, geh. Leipzig.
- Pfister Fr.: „Blätter zur bayrischen Volkskunde.“ Heft 10, 84 SS., Oktav, geh. Druck von Drescher & Reinhardt, Würzburg 1925.
- Pfizenmayer E. W.: „Mammutleichen und Urwaldmenschen in Nordost-Sibirien.“ Mit 118 Abb. u. 3 Karten, 341 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1926. Leinen geb. Mk. 16.—.

- Planert W.: „Le développement des idées morales.“ Extrait: *Le Monde Oriental* XVIII, 1924, 122—139 SS. Berlin-Friedrichshagen, Wilhelmstr. 68.
- Preuss, Prof. Dr. K. Th.: „Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens.“ 61 SS., Oktav, geh. Verlag von C. L. Hirschfeld, Leipzig 1926. Preis brosch. Mk. 2.10.
- Psychotechnische Zeitschrift. Herausgegeben von Prof. Dr. Hausrupp, Berlin (Sammelwerk). 1. Jahrg., Heft 3, Febr. 1926, 77—108 SS., Oktav, geh. Druck R. Oldenburg, München.
- Pun Xatxana Pha Cháu.: *Histoire sainte en Tay*. 41 SS., Oktav, geh. Nazareth, Hongkong 1925.
- Radcliffe-Brown M. A., F. R. A. L.: „The Methods of Ethnology and Social Anthropology.“ Repr. from the *South African Journal of Science*. Vol. XX, 124—147 pp., Oct. 1923.
- Rasmussen Knud: „Rasmussens Thulefahrt.“ Zwei Jahre im Schlitten durch unerforschte Eskimoland.“ Zwei Hefte (1, 2), 148 SS., Oktav, geh. Frankfurter Sozietäts-Druckerei, G. m. b. H. Abtlg. Buchverlag, Frankfurt a. M. 1926. Preis eines Heftes Mk. 3.—.
- Reichard Gl. A.: „Wiyot Grammar and Texts.“ Univ. of Calif. Publ. in American Arch. and Ethnol. Vol. 22, No. 1, 1—215 pp., pl. 10, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1925.
- Reichart-Küster: „Elementary Kiswaheli Grammar.“ Method Gaspey-Otto-Sauer. 350 pp., Oktav, geb. Julius Groos Verlag, Heidelberg 1926. Mk. 10.—.
- Reichart-Küster: „Key to the Elementary Kiswaheli Grammar.“ Method Gaspey-Otto-Sauer. 64 pp., Oktav, geb. Julius Groos, Heidelberg 1926. Mk. 3.—.
- Relini U.: „Successione Probabile delle Industrie Pleistoceniche Europeo-Africane. Con una tavola. (Estrato dalle Rivista di Antropologia, Vol. XXVII, 50 pp., Oktav, geh. Presso Sede della Società, Roma 1926.
- Relini U.: „Scavi Preistorici a Serra d'Alto.“ Estrato dalle Notizie degli Scavi, anno 1925, fasc. 7, 8 e 9, 43 pp., Oktav, geh. Dott. Giov. Bardi, Roma 1925.
- Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918. Vol. XIV. Eskimo-Songs. Southern Parthy 1913—1916, 506 pp., Oktav, geh. F. A. Acland, Ottawa 1925.
- Rimaud J.: „Thomisme et Méthode.“ Bibliothèque des Archives de Philosophie. 276 SS., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed. Rue de Rennes 117, 1925. Pric Sres. 30.—.
- Rivet P.: „La langue Arda, ou une plaisante méprise.“ 288—390 pp., Oktav, geh. Conférence faite au XXle Congrès Internat. des Américanistes, Sess. de Göteborg 20 à 26 août 1924.
- Röck, Dr. Fr.: „Altamerikanische Kulturbeziehungen zwischen Nord-, Mittel- und Südamerika.“ 200—211 pp., Oktav, geh. Conférence faite au XXle Congrès Internat. des Américanistes, Sess. de la Haye 12 à 16 août 1924.
- Söderblom N.: „Das Werden des Gottesglaubens.“ Deutsche Ausgabe von R. Stübe, zweite, neubearbeitete Aufl. 360 SS., Oktav, geh. J. C. Hinrich'sche Buchhdlg., Leipzig 1926. Preis Mk. 12,50 brosch.; Mk. 14.— geb.
- Solymossy A.: „Stoffkreis und Methodik der Ethnologie. I-II. (Az ethnologia tárgyköre és modszer.) 1—19 SS. Ethnographia Népelet. XXXVII. Budapest 1926, 1. Szám. Megjelenik negyed-évenként.
- Sven Hedin: „Von Peking nach Moskau.“ Mit 77 Abb. u. 1 Karte, 5. Aufl., 321 SS., Oktav, geb. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Preis geb. Mk. 15.—.
- Scheidt Dr., W.: „Rassenkunde.“ Bd. I. Allgemeine Rassenkunde. 585 SS., Oktav, geh. J. F. Lehmanns Verlag, München 1925. Preis geh. Mk. 30.—; geb. Mk. 33.—.
- Schlaginhaufen O.: „Ein Pfahlbauerschädel aus dem Gebiete des Moosseedorfes (Kt. Bern). Mit 4 Tfln. und 1 Textfig. (Sonderdruck a. „Bull. d. Schweiz. Ges. f. Anthropologie u. Ethnologie, 1925/1926, 15—24 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei Böhler & Co., 1926.
- Schmidl Mar.: „Naturvölker (Ernährung).“ Sonderdruck aus dem Ernährungslexikon. Herausgegeben v. Pirquet und Mayerhofer, 1925/1926, 760—771 SS., Oktav, geh.
- Schuller R.: „Revista de Etnologia, Arqueologia y Linguistica.“ (Bimensual), Tomo I, Nos. 1 y 2, 152 pp., Oktav, geh. San Salvador, C. A.
- Schultz-Ewerth, Dr. E.: „Erinnerungen an Samoa.“ Mit 59 Abb., 170 SS., Oktav, geb. August Scherl, G. m. b. H., Berlin SW. 68.
- Spann O.: „Soziologie.“ Sonderdruck aus „Handwörterbuch d. Staatswissenschaften“. 4. Aufl. Herausgegeben von L. Elster, Ad. Weber, Fr. Wieser, Bd. VII, 650—667 SS., Oktav, geh. G. Fischer, Jena 1926.
- Speiser F.: „Im Duster des brasilianischen Urwaldes.“ 321 SS., Oktav, geh. Strecker & Schröder, Stuttgart 1926; Geh. Mk. 12.—; geb. Mk. 15.—.
- Speiser F.: „Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln.“ Mit 1610 Abb. auf 109 Tfln. u. mit 1 Karte, 457 SS., Oktav, geh. C. W. Kreidels Verlag, Berlin 1923. Preis Mk. 125.—.
- Strong W. D.: „The Uhle Pottery Collections from Ancon.“ Univ. of Calif. Publ. in Amer. Arch. and Ethnol. Vol. 21, No. 4, 135—190 pp., pl. 41—49, 11 Fig. im Text, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press, Berkeley, California 1925.
- Thathamet. Thata thyaj Thaye Thatenek. 72 SS., Oktav, geb. The Religious Tract Society London E. C. 4, 1926.
- Trimborn H.: „Straftat und Sühne in Alt-Peru.“ Sonderdruck aus: *Zeitschrift f. Ethnologie*. Jahrg. 1925, Heft 3—6, 195—240 SS., Oktav, geh. Berlin.



- Trombetti, Prof. A.: „La Lingua dei Bororo-Orarimugodoge.“ Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del venerabile Don Bosco. Torino. Società Editrice Internazionale, Corso Regina Margherita. 174, 60 SS., Oktav, geh.
- Uhle M.: „Los Elementos Constitutivos de las Civilizaciones Andinas.“ (De los Anales de la Universidad central tomo XXXVI No. 255.) 12 pp., Oktav, geh. Impr. de la Universidad Central Quito, 1926.
- Vallée-Poussie L. de la: „Nirvana.“ Etudes sur l'Histoire des Religions 5, 192 pp., Oktav, geh. Gabr. Beauchesne, Ed. Paris 1925. Prix Frcs. 9.—
- Vorncan R.: „Les Origines de l'Humanité.“ Bibl. Générale illustrée. 1. 80 pp., LIX Plates, Oktav, geh. F. Rieder & Cie., Paris 1926.
- Wallser M.: „Prajñā Paramita.“ Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetanischen und chinesischen Quellen. Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 8. Braachatum. 104 SS., Oktav, Vandenhoeck & Rupprecht, Göttingen 1914. Preis ge. Mk. 7.50; geb. Mk. 10.—
- Wastl, Dr. J.: „Rassenbilder II.“ Bilderaufsatz 2. Archivkarte 11. 20. Archiv für Rassenkunde. Rassenbilder. 2 Baschkiren. J. F. Lehmann's Verlag München 1926.
- Watermann T. T.: „North American Indian Dwellings.“ From the Smithsonian Report for 1924, 461—485 pp. With 11 Plats, Gov. Printing Office, Washington 1925.
- Weed A. C.: „A Review of the Fishes of the Genus *Signalosa*.“ Field Museum of Natural History, Publ. 233, Zoolog. Ser. Vol. XII, No. 11, Oktav, geh. Chicago, Oct. 26, 1925.
- Wieser Fr.: „Das Gesetz der Macht.“ 302 SS., Oktav, geb. Julius Springer, Berlin 1926.
- Winstedt R. O.: „Notes on Malay Magic.“ Lepr. from Journal Vol. III, Part. III, Dec. 1925, Malayan Branch, Royal Asiatic Society, 21 pp., Oktav, geh.
- Wirz P.: „Die Marindann von Holländisch-Süd-Neuguinea.“ II. Bd. III. Teil. Das soziale Leben der Marind-anim. Mit 28 Taf., 1 Karte u. 7 Abb., 139 SS., Oktav, geh. Hamburgische Universität; Abhandlungen a. d. Gebiet der Auslandskunde, Bd. 10, Reihe B. Völkerkunde. Kulturgeschichte u. Sprachen, Bd. 9. Im Kommissionsverlag L. Friederichsen & Co., Hamburg 1925.
- Wissler Cl.: „The Relation of Nature to Man in Aboriginal America.“ 248 pp., Oktav, geb. University Press, Oxford, London, New-York 1926.
- Wulff K.: „Beobachtungen über die Aussprache des Malayischen im Sultanat Perak.“ Ex Aetorum Orientalium, Vol. IV, excerptum. 252—303 pp., Oktav, geh.
- Wulff K.: „Tibetansk Bogkunst.“ Sæertryk af „Bogens Verden“. 7 SS., Oktav, geh. Graebes Bogtrykkeri, Kopenhagen 1926.
- Zimmern H.: „Das babylonische Neujahrsfest.“ Aus „Der Alte Orient“, Bd. 25, Heft 3. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1926. Preis Mk. 1.20.

## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

### American Anthropologist, Vol. XXVIII/1.

Hallowell A. J.: Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. — Green L. C. and Beckwith A. W.: Hawaiian Customs and Beliefs relating to Sickness and Death. — Parsons E. C.: The Ceremonial Calendar at Tewa. — Herskovits M. J.: The Cattle Complex in Aest Africa. — Angulo de Jaime: Two Parallel Modes of Conjugation in the Pit River Language.

### Anales des Museo Nacional de Arqueologia Historia y Etnografia. Epoca 5, T. I/4.

Campos R. M.: Los instrumentos musicales de los antiguos mexicanos. — Fernandez M. A.: El Juego de Pelota de Chichen-Itza, Yucatan. — Mena R.: Elzape. — Brinton D. G.: Notas sobre el Mangué. Dialecto extinguido, hablado antiguamente en Nicaragua.

### Baessler Archiv. Bd. IX.

Krickeberg W., Die Totonaken (Schluß).

### Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. Deel 82.

Neumann J. H.: Bijdragen tot de Geschiedenis der Karo-Batakstammen. — Kolk v. d. J.: Marindineesche Verwantschapsbetrekkingen. — Penard A. P.: Surinnaamsche Volksverdelingen.

### Boletin de la Sociedad Mexicana de Geografia y Estadística. Epoca 5, T. I.

1: Rubalcava L. N., Chiapas. — Brambila F. N., Monumentos Aztecas, Municipio de Jalostotitlan. — Comisaria política y judicial de Teogaltitán. — 2: Quintana D. F., El idioma nahuatl. — Becerra M. E., El sumidero del alto Grijalva.



**Cealon Journal of Science. Vol. I, Part 2.**

Hocart A. M., Archaeological Summary. — Indian and the Pacific. — Money.

**Congo.**

VII<sup>e</sup>. Année, T. II/5: Clercq De A., Le verbe an langue Luba. — Vanderyst H., Les concessions de forêts secondaires et de palmeraies congolaises. — Maes J., Oracles ou fétiches divinatoires au Congo Belge. — Bittremieux L., Onomatopée en Werkwoord in 't Kongoleesch. — Dewolf D., Contribution à l'étude de la démographie Congolaise. — VII<sup>e</sup>. Année, T. 1/2: Hemptinne, Mgr. de, Les Mangeurs de cuivre du Katanga. — Le Conyo. — van Overmeire, Over inlandsche hofddmannen. — T. 1/3: Coppenolle P. P. R., van, Matanga of Rouwplech tigheden in de Europeesche Centra.

**Der Erdball. Jahrg. 1. 1926.**

1: Erkes E., Menschenopfer und Kannibalismus im alten China. — Scherman L., Ethnographisches aus Sikkim. — Buschan G., Japanische Tempel. — Von den Steinen K., Der Stein der roten Ameisen in Nukuhiva. — Stelzmann A., St. R., Unter Indianern des Hochlandes Guatemalas. — Hartwich A., Christentum in Südamerika in vorkolumbianischer Zeit? — Meyer H. L., Ausgrabungen in Ur, der Heimatstadt Abrahams. — Mindt E., Mädchen-Reiterballspiele, Tänze und Sonstiges vom ägyptischen Sport. — Sieber J., Vorstellungen der Bantu- und Sudan-Neger über die Ursachen der Krankheiten. — Eickstedt E., Fr. v., Verbreitung und Aussehen des Neanderthalers. — 2: Goldschmidt H., Die Houten Huik von 's Hertogenbosch. — Wolff, Dr. W., Vergnügungen im alten Ägypten. — Boxberger, Dr. L., Beiträge zur Landeskunde von Bamum. — Kunike, Dr. H., Der Erdball in altjapanischer Auffassung. — Müller-Beeck F. G., Die japanische Gartenkunst unter dem Einfluß der Lehren des Buddhismus und des Shintoismus. — Lenz-Junk, M. S. C., Das Siam von heute. — Stelzmann A., St. R., Von Festen in Mexiko. — Unter den Ocainas-Indianern. — Friederici, Prof. Dr., Die Heimat der Kokospalme und die vorkolumbianische Entdeckung Amerikas durch die Malaio-Polynesier. — Die Tatauierung der Marquesas-Insulaner.

**Folk-Lore. XXXVI/3.**

Enthoven R. E., The Spirit Basis of Belief and Custom. — Dawson W. R., The Mouse in Fable and Folklore.

**Jahresbericht über die Ethnographische Sammlung in Bern 1924.**

Zeller R., Über den Damast-Stahl orientalischer Klingen der Sammlung Henni Moser-Charlottenfels.

**Journal of the African Society. Vol. XXV, Nr. 98.**

Bovill E. W., The Niger and the Songhai Empire. — Elliot J. A. G., A Visit to the Bajun Islands. — Robinson A. E., The Conquest of the Sudan by the Wali of Egypt (II).

**Journal of the American Oriental Society. Vol. 46, Nr. 1, 1926.**

Barret L. C., The Contents of the Káshmirian Atharva Veda, Books 1—12. — Gavin F., Some Notes on Early Christian Baptism. — Manning C. A., The Legend of Kostyruk. — Kraeling C. H., A Mandaic Bibliography.

**Journal of the Gypsy Lore Society. IV/3.**

Sampson J., Welsh Gypsy Folk-Tales. — Gilliat Smith R. J., The Song of the Bridge. — Anglo-Romani Gleanings. — Thompson T. W., A Masterful Beggar.

**Journal Asiatique. CCVII, No. 1.**

Ferrand G., Le Tuhfat al-albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati.

**Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Centenary Supplement.**

October 1924: Hopkins L. C., On a Newly Discovered Chou Inscribed Bronze. — Bradley C., Some Features of the Siamese Speech and Writing. — Burrows E. N. B., Hymn to Ninurta as Sirius. — Driver G. R., The Sale of a Priesthood. — Luckenbill D. D., Our Earliest Historical Contacts with the Indo-Europeans. — Thureau-Dangin F., The Transcription of Cuneiform Signs. — Pinches T. G., Hymns to Pap-due-garra. —

Friedländer A. M., Facts and Theories Relating to Hebrew Music. — Hall H. R., Notes on the Excavations of 1919 at Muqayyar, el-Obeid and Abu Shahrein. — Grierson G. A., On the Benares Pronunciation of the Sanskrit Visarga. — Thomas F. W., Four Sanskrit Plays. — Williams-Jackson A. V., The „Second Evocation“ in the Manichaean System of Cosmogony. — Dewhurst R. P., Avestan Words Beginning with F. — Crooke W., The Orientation of the Dead in India. — Walsh E. H. C., Indian Punch-Marked Coins. — Abbott J. E., Sivaji as known to his Western Contemporaries. — Rice L., The Earliest Annals of Mysore. — Utgikar N. B., The Story of the Dasaratha Jataka and of the Ramavana. — Thoma P. J., The South Indian Tradition of the Apostle Thomas. — Nicholson R. A., The Table-talk of Jalalu'ddin Rumi. — Guillaume A., A Debate between Christian and Moslem Doctors. — Browne E. G., The Tajaribu's-Salaf, a Persian Version of the Arabic Kitabu'l-Fakhri, composed in 723/1323 by Hindusháh ibn Sanjar as-Sáhibi al Kiráni. — Lremkow F., The Beginnings of Arabic Lexicography till the time of al-Jauhari with special reference to the work of Ibn Duraid. — Dewhurst R. P., Arabic and Persian Metres. — January 1926: Popper W., Data for Dating a Tale in the Nights. — Langton S., A Hymn to Ishtar as the Planet Venus and to Idin-Dagan as Tammuz. — Moreland W. H., Akbar's Land Revenue Arrangements in Bengal. — De S. K., A Note on the Sanskrit Monologue-Play (Bhāna) with special reference to the Caturbhāni. — April 1926: Moule C. A., A Western Organ in Medieval China: 1. The Chinese Texts. 2. Some Notes on the original form and source of the Hsing lung Shēng by F. W. Calpin. — Ross E. D., A Qasida by Rudaki. — Farmer H. G., The Canon and Eschaquiel of the Arabs. — Whymant A. N. J., Mongolian Proverbs: A Study in the Kalnuck Colloquial. — Bevan A. A., Some remarks on the Text of the Tabaqat ash-Shu'ara of Muhammad ibn Sallam al-Jumahi.

### Man. XXV.

2: Hornell J., The Megalithic Sea Works and Temple Platforms at Mbau in Fiji. — Hauser O., La Micoque Industry. Remains of the Old Stone Age in Germany. — Moir J. R., The Ice Age. — Canney M. A., The Use of Sand in Magic and Religion. — 3: Pearson K., On the Reconstruction of Granial Capacity from External Measure ments. — Burchell J. P. T., The Origin and Evolution of the Epipalaeolithic Axe: an Hypothesis. — Stone E. H., Stonehenge: the Supposed Blue Stone Trilithon. — Albright W. F., Proto-Mesopotamian Painted Ware from the Balikh Valley. — Buxton L. H. D., Excavations in Mesopotamia. — Firth R., Wharepuni a few remaining Maori Dwellings of the Old Style. — 4: Hodgson A. G. O., Dreams in Central Africa. — Sayce R. U., Lightning Charms from Natal. — Gann T. W., A New Maya Stela with Initial Series Date. — Sollas W. J., The Chancelade Skull. — Hutton J. H., A Carved Stone at Kigwema in the Naga Hills. — Moir J. R., Man and the Ice Age. — Burchell J. P. T., A Fresh Discovery at Barma Grande. — 5: Lothrop S. K., A Quiché Altar. — Hornblower G. D., Phallic Offerings to Hathor. — Crowfoot J. W., Note on Excavations in a Ligurian Cave. — Schebesta P. P., The Bow and the Arrow of the Semang.

### Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingen-Wentenschap. 70/1, 1926.

Hurgrohe C. S., Een belangrijk boek over het Rassenproblem. — Nortier C. W., Het geestelijk leven van den Dessa-Javaan.

### Memoirs of the Queensland Museum. Vol. VIII/3, 1926.

Richards Fr., Customs and Language of the Western Hodgkinson Aborigines.

### Mensch en Maatschappij. 1926, II/2.

Bouman H., De palaeolithische Kunst. — Ten Kate H., Congenitale blauwe vlekken bij Tunisische kinderen. — Geurtjens H., De Doodenvrees bij primitieve Volkeren. — Slingenberg J., Het onbepaalde Strafvonnis. — Lekkenkerker C., De Kastenmaatschappij in Britsch-Indië en op Bali.

### Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LVI/3—4.

Eickstedt E., Eine Studie über menschliche Körperproportionen und die Ursachen ihrer Variabilität. — Zur Anthropologie der Garhwali im Himalaya. — Hrodegh H., Über primitive Schutz- und Wohnbauten unserer niederösterreichischen Alpen. — Schebesta P. P., Kubu und Jakudn (Jakun) als Protomalayen. — Szombathy J., Die Menschenrassen im oberen Paläolithikum, insbesondere die Brück-Rasse. — Franz L., Kleine Beiträge zur urgeschichtlichen Archäologie Niederösterreichs.

### Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Bd. XVIII: Tiefensee F., Wegweiser durch die chinesischen Höflichkeitsformen. — Bd. XIX: Gundert W., Der Schintoismus im Japanischen No-Drama. — Bd. XXI:

Hübötter, Dr., Zwei berühmte chinesische Ärzte des Altertums Chouen Yu-J und Hoa T'ouo.

## Ostasiatische Zeitschrift. XII.

2/3: Rumpf F., Ein Beitrag zur Forschung über Suzuki Harunobu (Tyoen aus dem Edo der Meiwa-Zeit). — Campbell W. L., Die Sprüche von Sakya II. — Gangoly O. C., Vāsanta Vilāsa: a new document of Indian painting. — Hauer Erich, Beiträge zur frühen Geschichte der Mandschudynastie II. — 4: Sawamura S., Die Stupa im Bezirk von Shao-lin-ssu. — Hauer E., Prinz Jirgalang. Ein weiterer Beitrag zur frühen Geschichte der Mandschudynastie. — Schlösser R., Chinas Münzen als Kunstwerte.

## Petermann's Mitteilungen.

1924, 11/12: Wittschell L., Die völkischen Verhältnisse in Masuren und im südlichen Ermland. — Borchardt P., Das Erdbild der Juden nach dem Buche der Jubiläen — ein Handelsstraßenproblem. — Blankenhorn M., Georg Schweinfurth †. — 1925, 1/2: Langhans M., Karte des Selbstbestimmungsrechtes der Völker. — Böhme H., Schwimmende Inseln. — Semenow A., Tanais, Tana und Rostow. — 3/4: Gusinde M., Der Ausdruck „Pescheräh“. — Hennig R., Die Lage des Phäakenlandes.

## Prähistorische Zeitschrift Berlin. XVI, 1925, 3/4.

Bremer W., Das technische Ornament in der steinzeitlichen bemalten Keramik. — Hackmann A., Solidusfunde in Finnland. — Janssen L., Die Mikrolithen von Prerow. — Schuchardt C., Die Etrusker als altitalisches Volk. — Staudacher W., Gab es in vorgeschichtlicher Zeit am Federsee wirklich Pfahlbauten?

## Revista de Etnologia. Arqueologia y Linguistica. Tomo I, No. 1—2, 1925.

Schuller R., Interpretacion totalmente erronea del nombre Maya Calachuni. — El Pulque en el culto religioso de los antiguos indios Nahua-Mejicanos y sobre el origen del nombre „Pulque“. — Sobre el calendario de los antiguos Nahua-Majicanos y Pipil-Nicarao. — El calendario de los Oomi. — El perro como medio apotropeo entre los indios de Centro América. — Xipetotec, el Dios Rojo en Centro America. — Quiénes son los indios Quatas? — Sobre la filiacion étnica y linguistica de los indios Macoaques. — El dialecto Maya K'iché llamado Api, Apay, Apay-ac. — Primera contribucion al estudio de las lenguas indigenas de El Salvador.

## Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. V.

No. 20, 1924: Gennep I. v., Le culte du B. Ponce de Foncigny en Savoie. — Decary R., Notes ethnographiques sur les populations du district de Maromandia (Sakalava et Tsimihety). — Noel P., Note sur les noms de captifs en pays Kanouri. — Travélé M., Usages relatifs aux naissances survenues hors du village en pays bambara. — No. 23/24, 1925: Julien G., Notes et observations sur les Tribus Sud-Occidentales de Madagascar. — I. Vie individuelle et collective. — Maunier R., Le Culte domestique en Kabylie. — Métraux A., De la Méthode dans les recherches ethnographiques. — Feghali M., La Famille catholique au Liban. — Castagne J., Le Traitement des maladies par des procédés magiques chez les Kirghiz-Kasaks. — Vulpesco M., Les Hérods. — Nippgen J., Les Divinités des eaux chez les Peuples Finno-Ougriens. — I. Les Lapons. — Piotrowski A., Deux Tablettes avec les marques gravées de l'Île de Pâques. — Krappe A. H., Ne frapper qu'un coup.

## Revue de l'Histoire des Religions.

LXXXIII, 1/2: Saintyves P., L'origine de Barbe-Bleue. — Deonna W., La légende d'Octave Auguste, dieu, sauveur et maître du monde. — Reinach Th., Minucius Felix et Tertullien. — Herber J., Tatouages marocains. — 3: Goguel M., Notes d'Histoire évangélique. III. La venue de Jésus à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. — Deonna W., La légende d'Octave-Auguste dieu, sauveur et maître du monde. — LXXXIV, 4/5: Macler F., D'une „Légende dorée“ de l'Arménie. — Vassel E., Les animaux exceptionnels des stèles de Carthage. — Deonna W., La légende d'Octav-Auguste dieu, sauveur et maître du monde. — Clermont-Ganneau, Notes d'épigraphie syrienne. — LXXXV, 1/2: Piepenbring C., Influences mythologiques sur l'Apocalypse de Jean. — Reinach Th., de quelques articles du „Gnomon de l'Idiologue“ relatifs au culte égyptien. — Berge Fr., Les Bohémiens Caragues et leur Terre-Sainte de Camargue. Le pèlerinage des Saintes-Marie de la Mer. — Baldenspeger J., Folklore palestinien. — 3: Nikitine, Les Kurdes et le Christianisme. — Deonna W., L'oeuf, les dauphins et la naissance d'Aphrodite. — Masson-Oursel P., Opportunité et possibilité d'introduire des notions d'Histoire des religions dans le programme de la classe de Philosophie. — Lods A., Les pauvres d'Israël d'après un ouvrage récent.

**Revue des Arts Asiatiques. III/1, 1926.**

Luard C. E., Les Grottes de Bagh et leurs Fresques. — Vignier Ch., Notes sur un Livre récent. — Macler Fr., Autour de l'Art Arménien. — Umehara S., Deux Grandes Découvertes Archéologiques en Corée. — Masson-Oursel P., Notes sur l'Esthétique Indienne.

**The Journal of American Folk-Lore.**

Vol. 37, No. 143—144: Lowie R. H., Shoshonian Tales. — No. 145—146: Masson J. A., Porto-Rican Folk-Lore. — Boas F. and Haeberlin H. K., Ten Folktales in Modern Nahuatl. — Haeberlin H., Mythology of Puget Sound. — Vol. 38, No. 147: Speck F. G., Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula. — Michelson T., Micmac Tales. — Parsons E. C., Micmac Folklore.

**The Journal of the Polynesian Society. XXXIV/4.**

Firth R. W., The Maori Carver. — Best E., The Burning of Te Arawa. — Te Rangi Hiroa, The Evolution of Maori Clothing. — Hamilton H., The Kaingaroa Carvings. — Philipps W. J., A Maori Burial Chest in the National Museum, Melbourne.

**The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. LV, 1925, July-December.**

Evans A., The Early Nilotic, Libyan and Egyptian Relations with Minoan Crete. — Hocart A. M., Medicine and Witchcraft in Fiddystone of the Solomons. — Griffith C. L. T., Gold Coast „String-Games“. — Hornell J., Horus in Madeiran Superstition. — Moir J. R., Further Discoveries of Early Chellean Flint Implements in the Cromer Forest-Bed of Norfolk. — Firth R., Economic Psychology of the Maori. — Maori Store-houses of Today. — Malcolm L. W. G., Notes on the Ancestral Cult Ceremonies of the Evap, Central-Camerouns. — Williams F. E., Plant-Emblems among the Orokaiva. — Pitt-Rivers G. H., Ana-island: Ethnographical and Sociological Features of a South Sea Pagan Society. — Mc Connel R. E., Notes on the Lugwari Tribe of Central Africa. — Gates R. R., Mendelian Heredity and Racial Differences.

**The Museum Journal. XVI/2.**

Legrain L., The Joint Expedition to Ur of the Chaldees. — Hall H. U., A wood-carving from Easter Island.

**Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. 1926.**

1: Easton C., Vijftig jaar poolonderzoek, 1875—1925. — Jaspers J. H. B., Van de Kendari-baai naar de Lasolo-rivier; Oostkust van Celebes. — Postma O., Verdrongen plaatsen aan de Westkust van Friesland. — Tydeman G. F., Het stande roeien bij de Papua's. — 3: Zondervan H., Waar gaan wij heen? — Lamster J. C., Spelling van aardrijkskundige namen in Ned. Indie.

**Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes. XXXII/4, 1925.**

Pollak F., Beiträge zum arabischen Lexikon. — Seif Th., Zwei arabische Papyrusurkunden.

**Zeitschrift für Ethnologie. 1925.**

1—2: Diesseldorf E. P., Kunst und Religion der Maya-Völker im alten und heutigen Mittelamerika. — Leser P., Der Pflug von Dabergotz. — Mielke R., Bemerkungen zu P. Leser's Abhandlung über den Pflug von Dabergotz. — Schmidt P. W., Das ethnologische Alter von Pfeil und Bogen. — Gagel C., Eine Elfenbeinspeerspitze aus dem westfälischen Diluvium. — Stahl G., Der Tabak im Leben südamerikanischer Völker. — 3—6: Lienau M. M., Das „Bronzezeitliche Urnenfeld“ beim Gurschstift in Frankfurt a. O. — Trimborn H., Straftat und Sühne in Alt-Peru. — Unterwiesing Robert, Ethnographische Notizen über die Pimbwe. — Brandenburg E., Kurzer Bericht über meinen letzten Aufenthalt in Palästina im Herbst 1925.

**Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie. II/1, 1926.**

Thurwald R., Führerschaft und Siebung. — Nieuwenhuis A. W., Der primitive Mensch und seine Umwelt.





Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto



Berlin W 10 und Leipzig

Berlin NW 7 Nr. 59.533

# REALLEXIKON DER VORGESCHICHTE

Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von

**Max Ebert**

ord. Professor an der Universität Königsberg.

**Lexikon-Oktav-Format.**

I. Bd.: A. — Beschneidung. 1924. Geh. Mk. 34.—, geb. 42.—. — II. Bd.: Beschwörung. — Dynastie. 1925. Geh. Mk. 51.50, geb. 65.50. — III. Bd.: Ebenalphöhle. — Franken. 1925. Geh. Mk. 36.—, geb. 44.—. — IV. Bd., 1. Hälfte: Frankreich. — Gezer. 1926. Geh. Mk. 32.50, geb. 41.50.

Von den Bänden V, VI und VII sind mehrere Lieferungen erschienen. — Das Werk wird etwa 15 Bände umfassen und erscheint in Lieferungen.

Ein ausführlicher Prospekt steht durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung.

Tirages à part de  
Sonderdrucke aus

„Anthropos“

**Cadière L.:** Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Anam. 69 pp. Mk. 2.—.

**Drexel A.:** Gliederung der afrikanischen Sprachen (1 Karte). 111 SS. Mk. 4.—.

**Haarpaintner P. M.:** Grammatik der Yaunde-Sprache. 28 SS. Mk. —.60.

**Kugler Fr. X.:** Auf den Trümmern des Panbabylonismus. 21 SS. Mk. —.50.

**Raymund P.:** Die Faden- und Abnehmespiele auf Palau. 20 SS. 9 Taf. und 4 Abb. Mk. 1.—.

**Schmidt P. W.:** L'Ethnologie Moderne. Son Histoire, son Objet, sa Methode. 100 pp. Mk. 2.50.

— Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général. 126 pp. 3 Textfig. Mk. 3.—.

— Die Gliederung der australischen Sprachen (1 Karte). 299 SS. Mk. 15.—.

**Thurnwald R., Dr.:** Die Psychologie des Totemismus. 58 SS. Mk. 1.50.

**Trimborn H., Dr.:** Der Kollektivismus der Inkas in Peru. 50 SS. Mk. 2.—.

**Menghin O.:** Die Tumbakultur am unteren Kongo und der westafrikanische Kulturkreis. 41 SS. 9 Abb. Mk. 2.—.

**Vanoverbergh M.:** Negritos of Northern Luzon (1 Karte). 133 pp. 40 Tafelbilder. Mk. 5.—.

**Verbrugge R. P., Dr.:** La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat. 177 pp. 6 Taf. und 9 Textillustr. Mk. 4.50.

**Wölfel D. J., Dr.:** Die Trepanation. 50 SS. 6 Textfig. Mk. 2.—.

**Wulff K., Dr.:** Indonesische Studien. 35 SS. Mk. 1.—.

**Schebesta P. P. und Höltker Fr. G.:** Die afrikanische Schild (1 Karte). 92 SS. Mk. 3.—.

**Preuß K. Th., Prof. Dr.:** Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamme in Kolumbien, Südamerika. XII + 423 SS. Mit 31 Abb. auf Taf. Mk. 20.—.

**Pour l'achat des ouvrages suivants, s'adresser à l'Administration de l'„Anthropos“:**  
**Durch die Administration des „Anthropos“ können bezogen werden:**

- Schmidt W. und Koppers W.:** Völker und Kulturen I (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker). Großoktav. Mit einer Karte, 30 teils farbigen Taf. und 551 Textabb. XII + 740 SS. (Verlag: JOSEF HABBEL, Regensburg 1925). Preis geh. Mk. 16.—, geb. (Leinen) Mk. 20.—, (Halbleder) Mk. 25.—.
- Schmidt W.:** Der Ursprung der Gottesidee. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage (im Druck, etwa 900 SS.) (Verlag: ASCHENDORFF, Münster i. W.). Preis ca. Mk. 20.—.
- Die Stellung der Pygmaevölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. VI + 315 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1910). Preis Mk. 8.—.
- Menschheitswege zum Gotterkennen. Rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. X + 228 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten 1923). Preis Mk. 4.50.
- Sprachenkreise und Kulturkreise (im Druck). Mit 14 Karten. (Verlag: C. WINTER, Heidelberg.) Preis ca. Mk. 30.—.
- Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes (Separatum aus „Religion, Christentum und Kirche“). 156 SS. (Verlag: KÖSEL-PUSTET, Kempten). Preis Mk. 2.50.
- Koppers W.:** Unter Feuerland-Indianern. VIII + 243 SS. (Verlag: STRECKER & SCHRÖDER, Stuttgart 1924). Preis Mk. 6.—.
- Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. 192 SS. (Volksvereinsverlag: M.-Gladbach 1921). Preis Mk. 2.—.
- Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland. 32 SS. (Verlag: L. SCHWANN, Düsseldorf 1926). Preis Mk. —.40.
- Die Formen des Eigentums der Yamana auf Feuerland. 22 SS. S.-A. aus der „Neuen Ordnung“, Folge 3, 1926, Wien. Preis Mk. —.80.
- 
- „Jahrbuch von St. Gabriel“, I, 1923** (enthält u. a. ethnologische Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER). 291 SS. Preis brosch. Mk. 2.50, geb. Mk. 3.—. II, 1925 (Artikel von W. SCHMIDT, W. KOPPERS, D. KREICHGAUER, P. SCHEBESTA). 275 SS. Preis brosch. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.80.
- Ehrlich L.:** Origin of Australian Beliefs (2 Maps). 78 pp. Mk. 2.—.
- Lebzelter V., Dr.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen. 27 SS. 7 Textfig. Mk. 1.—.
- Mayer P. O.:** Die Schifffahrt bei den Bewohnern von Vuatom (Neu-Pommern, Südsee). 10 SS. 1 Taf. und 21 Textfig. S.-A. aus „Bäbler-Archiv“. Mk. 1.20.
- Schmidt P. W.:** Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. 67 SS. S.-A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“, Bd. I. Mk. 2.—.

---

**Semaine d'Ethnologie religieuse:** Compte-Rendu analytique de la I<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1912), 340 pp.; II<sup>e</sup> session (Louvain 27 août à 4 septembre 1913), 565 pp., prix: frcs. belges 20.—; III<sup>e</sup> session (Tilbourg 6 à 14 septembre 1922), 496 pp., prix: frcs. belges 26.—.

---

Verleger: WILLIAMS & NORGATE, London — WILLIAMS & WILKINS CO., Baltimore — FÉLIX ALCAN, Paris — AKAD. VERLAGSGESELLSCHAFT, Leipzig — NICOLA ZANICHELLI, Bologna — RUIZ HERMANOS, Madrid — RENASCENÇA PORTUGUESA, Porto — THE MARUZEN COMPANY, Tokyo.

Generalvertretung für Deutschland:  
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. M. B. H.  
Leipzig, Schloßgasse 7—9.

**„SCIENTIA“**

Internationale Zeitschrift für wissenschaftliche Synthese.

Erscheint alle Monate (jedes Heft 100—120 Seiten).

Schriftleiter: **EUGENIO RIGNANO.**

**„SCIENTIA“**

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift mit einer wahrhaft internationalen Mitarbeit.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die in der ganzen Welt verbreitet ist.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift der Synthese und der Einigung der Kenntnisse, die von den Hauptfragen sämtlicher Wissenschaften: der Geschichte der Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Geologie, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie und Soziologie spricht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die mittels Nachfragen unter den berühmtesten Gelehrten und Schriftstellern sämtlicher Länder (Über die philosophischen Grundsätze der verschiedenen Wissenschaften; Über die grundlegendsten astronomischen und physischen Fragen und besonders über die Relativitätstheorie; Über den Beitrag, den die verschiedenen Länder der Entwicklung der verschiedenen Hauptteile der Wissenschaft gegeben haben; Über die bedeutendsten biologischen Fragen und besonders über die vitalistische Lehre; Über die soziale Frage; Über die großen internationalen Fragen, die der Weltkrieg hervorgerufen hat) alle großen Probleme, die das lehrbegierige und geistige Milieu der ganzen Welt aufwühlt, studiert und die zur selben Zeit den ersten Versuch der internationalen Organisation der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung macht.

„Scientia“ ist die einzige Zeitschrift, die sich rühmen kann, unter ihren Mitarbeitern die berühmtesten Gelehrten in der ganzen Welt zu besitzen. Ein Verzeichnis von mehr als 350 von ihnen ist in allen Heften vorhanden.

Die Artikel werden in der Sprache ihrer Verfasser veröffentlicht und in jedem Heft befindet sich ein Supplement, das die französische Übersetzung von allen nichtfranzösischen Artikeln enthält. Die Zeitschrift ist also auch denjenigen, die nur die französische Sprache kennen, vollständig zugänglich. (Verlangen Sie vom Generalsekretär der „Scientia“ in Mailand ein Probeheft unentgeltlich, indem Sie, nur um die Post und Speditionsspesen zu bezahlen, L. it. 2.— in Briefmarken ihres Landes einsenden.)

**Abonnement:**

Deutschland G.-Mk. 30.— Österreich L. it. 120.— Andere Länder L. it. 150.—

Die Bureaux der „Scientia“: Via A. Bertani, 14, Mailand (26).

Generalsekretär der Bureaux der Redaktion: Dr. Paolo Bonetti.

Wegen des Reklamewesens wenden Sie sich um Auskünfte und Preisverzeichnisse an die Bureaux der Zeitschrift.

**Deutsche Literaturzeitung, Walter de Gruyter & Co.**

Berlin W 10 und Leipzig.

**Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft.** Herausgegeben

vom Verbands der deutschen Akademien der Wissenschaften (Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München, Wien).

Redaktionsausschuß: die Professoren *Adolf v. Harnack, Arrien Johnsen, Paul Kehr, Heinrich Lüders, Heinrich Maier, Eduard Meyer, Walther Nernst, Albrecht Penck, Max Planck, Ulrich Stutz, Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf*, unter Vorsitz von Prof. Dr. **Julius Petersen**.

Schriftleiter: Prof. Dr. **Paul Hinneberg**, Berlin.

Der ganzen Reihe 46. Jahrgang, der neuen Folge 2. Jahrgang.

Erscheint jeden Sonnabend.

Bezugspreis: pro Heft Mk. 1.25, monatlich 4.50, vierteljährlich 12.—.

„Hier tritt ein großes Rezensionorgan in einer Form auf, die Sachlichkeit und Leistung verbürgt und Achtung verlangen darf. Herausgeber ist die vornehmste Genossenschaft deutscher Wissenschaft, der Verband der vereinigten Akademien der Wissenschaften Deutschlands und Österreichs.“  
„Frankfurter Zeitung.“

# Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie

herausgegeben von

**Dr. Richard Thurnwald**

a. o. Professor an der Universität in Berlin.

Jährlich erscheinen vier Hefte im Gesamtumfange von  
wenigstens 24 Druckbogen.

Preis für den ganzen Jahrgang R.M. 15.—, Preis des  
einzelnen Heftes R.Mk. 4.—.

Der erste abgeschlossene Jahrgang enthält an größeren Aufsätzen:

Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie  
— Über vergleichende Soziologie — Das Alkoholverbot in Amerika — Forschungen in einer mutterrechtlichen Gemeinschaft — Sozialpsychologie als Naturwissenschaft — Die sozialpsychologische Wirkung der deutschen Unfallgesetzgebung — Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythos mexikanischer Indianer — Zur Soziologie von Paris — Ehe und Liebe, zur Phänomenologie der ehelichen Gemeinschaft — Die farbige Gefahr — Ferdinand Tönnies — Der primitive Mensch und seine Umwelt.

Nicht nur der Volks- und Staatswirtschaftler, sondern auch der Politiker und der Kaufmann, der Unternehmer und der Arbeiter, der Jurist und der Arzt, der Schulmann und Erzieher, der Ethnologe und Anthropologe, kurz alle, die an dem Leben in Staat, Nation und Beruf, an den großen Fragen der Arbeitsorganisation und der politischen Vorgänge unter den Völkern Anteil nehmen, sie alle treffen in ihren Interessen in unserer Zeitschrift zusammen.

Probeexemplar kostenlos.

**C. L. HIRSCHFELD, Verlag, Leipzig.**



XIX. Band.

Juli 1926.

Heft 4.

# ARCHIV FÜR RECHTS- UND WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE

Organ der „Internationalen Vereinigung für Rechts-  
und Wirtschaftsphilosophie“.

Begründet von  
**Josef Kohler** und **Fritz Berolzheimer**.

Herausgegeben von  
**Friedrich von Wieser**  
Wien.

**Leopold Wenger**  
München.

**Wilhelm Sauer**  
Königsberg i. Pr.

Aus dem Inhalt des 4. Heftes:

## Aufsätze.

*Eigen und Erbe.* Über die „außerpositiven“ Grundlagen des Privateigentums.  
Von Dr. jur. et phil. **Erich Jung**, Prof. der Rechte an der Universität  
Marburg (Lahn).

*Zur Methodologie des sogenannten Kausalproblems.* Von Dr. **L. Wolter**, Dozent  
an der Universität Krakau.

*Das Nachlassen des Rechtsgefühls.* Von Dr. jur. **Peter Klein**, weiland Prof.  
der Rechte an der Universität Königsberg.

*Mehr Wirtschaftsethik.* Von Dr. rer. pol. **Oskar Aust**, Volkswirt, RDV., Berlin.

*Begriff des Wertes und soziale Anpassung.* Von Dr. **Pontes de Miranda**,  
Rio de Janeiro.

*Über eine jüngst bei Kant entdeckte kapitale Dialektik in Vernunftgeboten.*  
Von Dr. **Albert Görland**, Prof. der Philosophie an der Universität  
Hamburg.

*Zur materialen Wertethik.* Von Dr. jur. **Wilhelm Sauer**, Prof. der Rechte an  
der Universität Königsberg.

---

Jahrgang (= Band von vier Heften) Mk. 24.—.

---

**Verlagsbuchhandlung Dr. Walther Rothschild**  
**Berlin-Grunewald.**





Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque

Ethnologique

## -ANTHROPOS-

Ethnologische

Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos“ zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos“ bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.50.

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara. leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 10.—.

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberel auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 6.—.

I, 4: P. H. Trilles, G. Sp. S.: Le totémisme des Fangs 660 pp. Prix: Mk. 20.—.

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 9.—.

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

**Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.**

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte.

III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 13.—.

II, 2: H. Bleher: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 3: H. Bleher: Kaffa II. Bd. Das Gemeinleben der Kaffitscho oder Gonga. XVI + 560 SS. Mit 28 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 20.—.

II, 4: P. A. Kleintitschen, M. S. C.: Mythen und Erzählungen eines Melanesierstammes aus Páparatava, Neupommern, Südsee. 509 SS. Preis: Mk. 15.—.

Soeben erschienen:

Vient de paraître:

W. Hofmayr: Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes. XVI + 521 SS. Mit 59 Bildertafeln (bzw. Bildgruppen) und 3 Karten. Preis: Mk. 16.—.

Unter der Presse:

Sous presse:

P. Laurentin O. Cap.: Religion und Leben eines Mikronesierstammes, Truk-Insulaner.

Zu beziehen durch Administration des „Anthropos“, St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos“  
St. Gabriel-Mödling bei Wien  
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»  
St. Gabriel-Mödling près Vienne  
Autriche.



**Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:**  
30 Mark = 30 Shilling = 7 Dollars.

**Die Mitarbeiter** beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

**Alle Mitteilungen und Anfragen**, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Alle** auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Koppers, S. V. D., Herausgeber des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:**  
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

**Les collaborateurs** ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

**Pour tous les renseignements** concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Pour tous les renseignements** concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Koppers, S. V. D., Directeur de l'„Anthropos“, St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

**Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:**  
30 Mark = 30 Shillings = 7 Dollars.

**Contributors** receive 25 separate copies of their articles. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen, our esteemed authors, are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

**For all information** regarding administration please address: Administration of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**For all information** regarding the magazine please address: Rev. F. W. Koppers, S. V. D., Editor of „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

**Man abonnlert: For subscriptions address: On s'abonne:**

**In Österreich und Deutschland** bei: Administration des „Anthropos“, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

**En France** chez: Paul Geuthner (Librairie orientaliste) 13 Rue Jacob, Paris VI.

**In Belgie en Nederland** bij: N. V. Standaard-Boekhandel, Em. Jacquemaelaan 127, Brussel.

**In England:** Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

**Nell' Italia** presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi del Francese 33-33 A.

**W Polsce:** Zakład Misyjny Sw. Jozefa, Górna Grupa, Pomorze.

**In United States and Canada:** Society of the Divine Word (Agency of the „Anthropos“), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

**En Argentina, Uruguay y Paraguay:** Congregación del Verbo Divino, Buenos Aires, Mansilla 3855.

**Brazil:** Congregación del Verbo Divino, Juiz de Fora, Minas Geraes.

**En Chile, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela:** Congregación del Verbo Divino, Santiago de Chile, Moneda 1661.

---

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Koppers, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.